ANTOINE FAIVRE / JACOB NEEDLEMAN (COMPS.)

ESPIRITUALIDAD DE LOS MOVIMIENTOS ESOTÉRICOS MODERNOS



PAIDÓS
ORIENTALIA

ESPIRITUALIDAD DE LOS MOVIMIENTOS ESOTÉRICOS MODERNOS

PAIDÓS ORIENTALIA

Últimos títulos publicados:

24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27. Al Sulami - *Futuwah. Tratado de caballería sufí*
28. Maestro Takuán - *Misterios de la sabiduría inmóvil*
29. Rumi - *150 cuentos sufíes*
30. L. Renou - *El hinduismo*
31. M. Eliade/I. P. Couliano - *Diccionario de las religiones*
32. M. Eliade - *Alquimia asiática*
33. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias. I. Ángeles, profetas y místicos*
34. R. R. Khawam (comp.) - *El libro de las argucias. II. Califas, visires y jueces*
35. M. Arkoun - *El pensamiento árabe*
36. G. Parrinder - *Avatar y encarnación*
37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
40. I. P. Couliano - *Experiencias del éxtasis*
41. T. Burckhardt - *Alquimia*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D. T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48. R. Guénon - *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49. Rumi - *El libro interior*
50. M. Causemann (comp.) - *Cuentos eróticos y mágicos de mujeres nómadas tibetanas*
51. J. Hertel (comp.) - *Cuentos hindúes*
52. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos I*
53. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos II*
54. E. Zolla - *Las tres vías*
55. M. Eliade - *Ocultismo, brujería y modas culturales*
56. A. K. Coomaraswamy - *Hinduismo y budismo*
57. M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
59. F. Schuon - *Tesoros del budismo*
60. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas I*
61. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas II*
62. G. Durand - *Ciencia del hombre y tradición*
63. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*
64. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*
65. M. Eliade - *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*
66. H. Zimmer - *El rey y el cadáver*
67. Thich Nhat Hanh - *Transformación y sanación*
68. M. Eliade - *Aspectos del mito*
70. A. Faivre y J. Needleman - *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*

Antoine Faivre y Jacob Needleman
(Compiladores)

ESPIRITUALIDAD DE LOS MOVIMIENTOS ESOTÉRICOS MODERNOS







PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Modern Esoteric Spirituality*
Publicado en inglés por The Crossroad Publishing Company, Nueva York
Publicado en castellano por acuerdo con The Crossroad Publishing Company

Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega

Cubierta de Julio Vivas

ISBN: 84-493-0900-X
Depósito legal: B-13.183/2000

Impreso en A & M Gràfic, S.L.
08130 Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Introducción I

Antoine Faivre

¿Cómo se puede concebir un trabajo colectivo sobre esoterismo cuando no existe acuerdo sobre el significado mismo de la palabra «esoterismo»? Para evitar cualquier impresión de ambigüedad en el título de esta obra colectiva, Ewert Cousins, Jacob Needleman, Karen Voss y yo mismo hemos optado por no utilizar el término en cuestión, sino la expresión «espiritualidad esotérica», con la que designamos una pluralidad de formas espirituales. Por otra parte, nos hemos limitado al período moderno, es decir, a los últimos cinco siglos, excepto en un capítulo introductorio que consideramos necesario, dedicado a «las raíces antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos». Por último, nos hemos limitado a Occidente. Naturalmente, una idea definida de esoterismo ha determinado nuestra elección de las diferentes contribuciones, y la presente introducción está destinada fundamentalmente a explicar y justificar esa elección.

El contenido léxico de la palabra «esoterismo» es escueto (*eso* significa «dentro», «interior», y *ter* sugiere una oposición). Desprovista de cualquier sentido particular, como cualquier palabra considerada fuera de contexto, «esoterismo» se muestra expansible, transparente y semánticamente indeterminada. En consecuencia, se trata de investigar no su etimología, sino su función, lo que equivale a evocar un conjunto de actitudes que están presentes en formas comparables de espiritualidad. La pregunta no es,

pues, qué pueda ser el esoterismo «en sí mismo». El esoterismo no es ni siquiera un campo, en el sentido en que se habla del campo de la pintura, la filosofía, o la química. Es más bien una forma de pensamiento, y la cuestión es identificar su naturaleza sobre la base de las corrientes o formas de espiritualidad que parecen ilustrarlo. Por otra parte, el adjetivo apareció mucho antes que el sustantivo, que data sólo de principios del siglo XIX; en realidad, nos parecería preferible utilizar el adjetivo y la forma plural del sustantivo siempre que fuera posible. Igualmente, preferiríamos utilizar el plural, en lugar de las formas singulares, en palabras como «astrología» y «alquimia». Además, ¿cómo una definición abstracta de esoterismo podría evitar convertirse en rehén de una idea apriorística de lo que «debe» ser, de su «verdadera» naturaleza, de un presupuesto —en definitiva y diciéndolo en otras palabras— filosófico o ideológico? El término «esoterismo» evoca generalmente la idea de «secreto», de una «disciplina del arcano», de un conocimiento limitado a grupos o asociaciones que son llamadas «secretas». Sin duda es cierto que las cosas que se vuelven familiares pierden fácilmente su encanto, que el misterio fomenta los sueños y confiere una dimensión de profundidad al mundo, y por eso los esoteristas cultivan de buena gana el misterio. Esto no quiere decir que consideremos ilegítimo este uso de la palabra «esoterismo»; nuestro objetivo es únicamente llamar la atención sobre el hecho de que esta palabra tiene ahora dos significados. El segundo, más general, es el único que trataremos.

En términos generales, la alquimia no es una actividad secreta en la medida en que ha sido expuesta por medio de una abundante literatura, especialmente desde el siglo XVI. Esto es igualmente cierto en lo que atañe a la teosofía: los escritos de Boehme, especialmente representativos del pensamiento teosófico, circularon en una diversidad de medios. Podrían citarse muchos más ejemplos. Y dondequiera que existen secretos, son generalmente secretos abiertos. La etimología de «esoterismo» clarifica el segundo significado de la palabra al sugerir que se tiene acceso a la comprensión del símbolo, el mito, la realidad, sólo a través de un combate personal por la progresiva elucidación en múltiples niveles sucesivos, esto es, a través de una forma de hermenéutica.

Otra forma inadecuada de abordar la idea de esoterismo es empezar confundiéndola con la idea de iniciación en general. Existen iniciaciones de todo tipo, cuyo significado y propósito varían enormemente según su contexto, ya se trate de prácticas individuales (de maestro a discípulo) o

de prácticas colectivas. La iniciación es, por otra parte, un componente de la mayoría de las tradiciones religiosas. Finalmente, advertimos la confusión, debida a veces a la ignorancia y a veces a un espíritu inquisitorial, entre esoterismo y marginalidad religiosa. Esta confusión conduce a malentendidos que sectarismos diversos pueden aprovechar de forma interesada, haciendo imposible cualquier aproximación seria. Las corrientes esotéricas no pueden ser definidas de forma intelectualmente honrada como si, por naturaleza, fueran marginales frente a las Iglesias. Lo que pueda ser etiquetado de doctrinal en las espiritualidades de carácter esotérico no es lo que propiamente las constituye como tales. Partir de los elementos doctrinales sólo serviría para aumentar la confusión. Dicho esto, es cierto que el estudio de las corrientes esotéricas depende de sus relaciones con la religión dominante, y que en el Occidente latino la relación del esoterismo con las Iglesias católica y protestante ha sido y es todavía difícil.

Por consiguiente, hablamos aquí de esoterismo en un sentido que es simultáneamente más general y más preciso. Más general, pues no permite que el conjunto de aspectos de los materiales que poseen elementos en común —una especie de unidad objetiva— escape. Más preciso, pues no pierde de vista el hecho de que las formas de espiritualidad evocadas por esta palabra —y lo que se extiende más allá, como veremos enseguida, de los tres significados restringidos anteriormente mencionados— han sido unidas bajo la misma rúbrica por los occidentales. Sin duda, más allá de Occidente existen algunas palabras que corresponden más o menos al término «esoterismo», pero con connotaciones diferentes; presentan significados que son demasiado distintos —demasiado restringidos conceptualmente o demasiado amplios antropológicamente— para ser aplicables al ámbito de las espiritualidades que aquí nos interesan. En el Lejano Oriente, y en otras áreas culturales, el esoterismo ni siquiera disfruta de un estatuto propio, como ocurre en Occidente.

Con el término «Occidente» queremos designar el vasto conjunto grecorromano dentro del cual judaísmo y cristianismo han cohabitado siempre, unidos al islam durante varios siglos. Las reflexiones reunidas en este libro se preocupan esencialmente por las grandes corrientes esotéricas del Occidente moderno, esto es, el Occidente latino desde finales del siglo XV. Parece que fue solamente ahí, desde principios del Renacimiento, donde se empezó a reunir una variedad de materiales antiguos y medievales del tipo que aquí nos interesan, en la creencia de la posi-

bilidad de construir un conjunto homogéneo. Algunos de esos materiales estaban ligados desde el principio de nuestra era a formas de religiosidad helenística (estoicismo, gnosticismo, hermetismo y neopitagorismo) y después a las tres religiones abrahámicas. Pero en el Renacimiento surgió la idea, con Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y otros, de considerarlas complementarias y buscar denominadores comunes. Así, la cábala judía penetró en el medio cristiano, especialmente a partir de 1492, y celebró unas inesperadas bodas con el hermetismo neoalejandrino, mientras este último consumaba su propia relación con la alquimia, en esa atmósfera iluminada en que prevalece el pensamiento analógico dentro de un clima de armonía más o menos universal. Nace entonces la idea de una *prisca theologia*, una *philosophia occulta*, una *philosophia perennis*, términos que no son rigurosamente equivalentes pero que sin embargo se aplican a una constelación particular dentro del universo mental de la época, una constelación que está dotada de relativa autonomía y es independiente de la teología propiamente dicha. Sea histórica o mítica, los representantes de esta *philosophia perennis* constituyen eslabones de una cadena; sus nombres son Moisés, Zoroastro, Hermes Trismegisto, Platón, Orfeo, las Sibilas y otros. Dejando de lado algunos matices, tenemos ahora lo que algunas personas desde comienzos del siglo XIX llamaron «tradición» o «tradiciones esotéricas». Nuestro propósito no es saber si tal «tradición» existió realmente en sí misma, invisible y oculta tras el velo de la historia de los acontecimientos, antes del Renacimiento, sino más bien tratar de captar esta idea tal como emergió en las imágenes y el discurso, esto es, tal como apareció en las formas de espiritualidad con que se ha revestido.

No obstante, el esoterismo occidental moderno no es reducible a esta idea de tradición. Parece ser un conjunto más amplio cuyos componentes fundamentales son recuperables a partir de un abigarrado corpus histórico. Antes de discutir estos componentes, volvamos al corpus. Primero, se pueden ver tres ríos, las tres «ciencias tradicionales», cuya aparición en absoluto parece ligada a una época particular: alquimia, astrología y magia (en el sentido renacentista de la palabra, más o menos vinculada a una aritmosofía, o ciencia de los números, relacionada con las diferentes formas del esoterismo musical). Todavía florecientes en la actualidad, estas ciencias están estrechamente relacionadas. En segundo lugar, algunas corrientes de pensamiento abrieron sus profundidades para revelar momentos re-

lativamente recuperables (con frecuencia comenzando con textos «fundacionales»). Estas corrientes, que no son de ningún modo extrañas a los grandes ríos, empiezan a finales del siglo XV y se influyen recíprocamente: 1) La Cábala cristiana (adaptación de la Cábala judía); 2) hermetismo neoalejandrino, esto es, el discurso inspirado por las ideas de la *philosophia perennis* y la «Tradición Primordial»; 3) un tipo de filosofía de la naturaleza paracélsica y romántica (una parte de la *Naturphilosophie* alemana); y 4) a partir del siglo XVII, teosofía y movimiento rosacruz (que empiezan en los países germánicos), así como grupos posteriores (sociedades iniciáticas que surgen más o menos siguiendo sus huellas).

Puede ser disculpable el pensar que estos ríos y corrientes desaparecieron con el Renacimiento. Pero, sin embargo, sobrevivieron cuando se completó la gran ruptura epistemológica del siglo XVII, y el cientifismo del XIX no los forzó a secarse por completo. El esoterismo está todavía hoy más presente que nunca. En la era moderna, su tenaz permanencia aparece como una réplica a nuestra visión científica y secularizada del mundo, pero sería simplista y equivocado explicar su longevidad por una necesidad de reaccionar contra la episteme reinante. Más que una reacción, es tal vez una de las formas posibles asumida por uno de los dos polos del espíritu humano para actualizarse, a saber, el pensamiento mítico, frente al otro polo constituido por lo que llamamos pensamiento racional, que en Occidente se modela sobre una lógica de tipo aristotélico. No se trata de definir el esoterismo sobre la base de las diferentes formas en que los esoteristas lo definen; ni, como hemos visto, sobre la base de presupuestos sectarios referentes a lo que «debe» ser, como todavía hacen actualmente algunos que pretenden ser sus representantes y quieren colocar su pequeña iglesia parroquial por encima de las otras. Por contraste, aproximarnos al esoterismo fenomenológicamente, como una actitud mental, como un conjunto de formas de espiritualidad, nos permite evitar la violencia contra los datos históricos. Sería violentar esos datos el identificar como esotéricas ideas que a primera vista puedan parecer tales simplemente porque algunos esoteristas las hayan considerado así: por ejemplo, la *magia naturalis* (magia natural) o la sofiología (los discursos sobre la Sofía del Antiguo Testamento). Pero sin duda ése no sería el mejor camino para orientar la cuestión. En realidad, si la idea de *magia naturalis* puede tener un matiz de coloración esotérica, puede también no evocar tal cosa; todo depende de los autores que hablen de ella. Del mismo

modo, en el Occidente latino, la Sabiduría divina pertenece a la teología casi tanto como a la teosofía. Ésa es la razón de que no hayamos organizado esta obra por temas, por muy interesantes e importantes que éstos pudieran ser. Consideraremos el «esoterismo» del Occidente moderno como una forma identificable de espiritualidad merced a la presencia de seis características fundamentales distribuidas en grados diversos en su inmenso contexto histórico concreto. Cuatro de estas características son «intrínsecas», en el sentido de que su presencia simultánea es una condición necesaria y suficiente para que un material estudiado sea incluido en el campo del esoterismo. Por naturaleza son, como veremos, más o menos inseparables, pero es importante distinguirlas bien desde el punto de vista metodológico. Hay otras dos características más, que llamamos «relativas», o «no intrínsecas», que aparecen con frecuencia junto a las cuatro que calificamos de «intrínsecas». Los cuatro elementos intrínsecos son: 1) correspondencias, 2) naturaleza viva, 3) imaginación y mediación, y 4) experiencia de transmutación.

1. *Correspondencias*. Son correspondencias simbólicas y/o reales entre todas las partes del universo visible o invisible («lo que está arriba es como lo que está abajo; lo que está abajo es como lo que está arriba...»). Aquí redescubrimos la antigua idea del microcosmo y el macrocosmo. Se considera que estas correspondencias están más o menos veladas a primera vista, y deben por consiguiente ser leídas o descifradas. El universo entero es un gran teatro de espejos, un conjunto de jeroglíficos para descifrar; todo es signo, todo encubre y manifiesta el misterio. Los principios de contradicción, el medio excluido y la causalidad lineal son reemplazados por los de resolución, el medio incluido y la sincronicidad. Se pueden distinguir dos formas de correspondencia: primero, aquellas que existen en la naturaleza visible o invisible, por ejemplo, entre los siete metales y los siete planetas; entre los planetas y las partes del cuerpo o el carácter humano (o la sociedad), lo que constituye el fundamento de la astrología; y entre el mundo material y las esferas invisibles de los reinos celestes y supracelestes, etc. Después, están las correspondencias entre la naturaleza (el cosmos), o incluso la historia, y los textos revelados; así, en la Cábala judía o cristiana, y en diferentes variedades de la *physica sacra*; según esta forma de concordismo inspirado, se trata de «ver» que la escritura, la Biblia (cristiana o hebrea), por ejemplo, y la natura-

leza están necesariamente en armonía, y el conocimiento de una favorece el conocimiento de la otra.

2. *Naturaleza viva.* A partir de la idea de las correspondencias, empezamos a ver que el cosmos es complejo, plural, jerárquico. Por consiguiente, la naturaleza ocupa un lugar esencial en él. Con múltiples estratos, rica en revelaciones potenciales de todo tipo, debe ser leída como se lee un libro. En efecto, la palabra *magia*, tan importante en la imaginación renacentista, evoca esta idea de una naturaleza vista, conocida y sentida como algo esencialmente vivo en todas sus partes. Así comprendida, la «magia» es al mismo tiempo el conocimiento de una red de simpatías o antipatías que unen las cosas de la naturaleza, y la realización concreta de este conocimiento (recordemos las cualidades astrales con las que el mago carga los talismanes; o el orfismo en todas sus formas, que son siempre musicales; o el uso de piedras, metales, y plantas provechosos para el restablecimiento de un trastorno físico o una armonía psicológica). Engastado en esta estructura, el paracelsismo representa una enorme corriente con múltiples ramificaciones, que van desde el magnetismo animal a la homeopatía, pasando por todas las formas de *magia naturalis* (una compleja noción en la intersección de magia y ciencia). Más que prácticas adecuadas, es conocimiento —en el sentido de «gnosis»— lo que parece contribuir al fundamento de una actitud esotérica; conocimiento en el sentido en el que Goethe hace decir a Fausto que arde con el deseo «de conocer el mundo / en su textura íntima, / para contemplar las fuerzas activas y los primeros elementos». A esto se añade a menudo una interpretación de la enseñanza de Pablo (Romanos 8, 19-22), cargada de implicaciones para la alquimia y para una *Naturphilosophie* de carácter esotérico, según la cual la naturaleza sufriente, sometida al exilio y la vanidad, espera también participar en la salvación. De este modo llegó a fundamentarse una ciencia de la naturaleza, una gnosis infundida de elementos soteriológicos, y una teosofía basada en el triángulo Dios-Humanidad-Naturaleza de la que los teósofos crearon correspondencias dramatúrgicas, siempre nuevas y recíprocamente complementarias. Sin embargo, desde principios del siglo XX, como consecuencia de una metafísica ontológicamente dualista, debemos señalar la aparición de un espiritualismo monista en el que la naturaleza (el mundo creado) es dejada de lado, o negada en su misma realidad, bajo la influencia de doctrinas orientales, especial-

mente hindúes. Esta visión está reñida con la naturaleza; en el mejor de los casos, la relega a un lugar muy inferior y rechaza la modernidad junto con las ciencias que pertenecen a ella. Para el observador, éste es un fenómeno interesante, aunque sea una corriente secundaria. Debe concedérsele toda la atención que merece por la importancia de la posición que ocupa en la espiritualidad esotérica occidental.

3. *Imaginación y mediación.* Estas dos ideas están vinculadas y son complementarias una de otra. La idea de correspondencia presupone ya una forma de imaginación que tiende a poner de relieve y utilizar mediaciones de todo tipo, como rituales, imágenes simbólicas, mandalas y espíritus intermedios. De ahí la importancia de la angelología en este contexto, pero también de la idea de un «transmisor» en el sentido de «iniciador» o «gurú» (véase también más adelante el sexto elemento, «transmisión»). Quizá sea esta noción de mediación, sobre todo, la que marca la diferencia entre lo místico y lo esotérico. De manera un poco simplista, podríamos considerar que los místicos —en el sentido más clásico del término— aspiran a una supresión más o menos completa de las imágenes y mediaciones, pues tales cosas pronto se convierten en obstáculos para la experiencia de la unión con Dios. Por contraste, los esoteristas parecen más interesados en las mediaciones reveladas a su mirada interior, en virtud de su imaginación creadora, que se dirige esencialmente hacia la unión con lo divino; los esoteristas prefieren mantenerse en la escala de Jacob, por la que los ángeles (y sin duda también otras entidades) suben y bajan más que ir más allá. La distinción tiene únicamente valor práctico; en ocasiones existe mucho de esotérico en los místicos (por ejemplo, en santa Hildegarda de Bingen), y podemos ver una tendencia mística en muchos esoteristas (por ejemplo, Louis Claude de Saint-Martin).

Es pues la imaginación la que permite el uso de estas mediaciones, símbolos e imágenes para fines gnósticos, para penetrar los jeroglíficos de la naturaleza, para hacer práctica activa la teoría de las correspondencias y descubrir, ver y conocer las entidades que median entre el mundo divino y la naturaleza. Esta imaginación es una especie de «órgano del alma» por medio del cual una persona puede establecer una relación cognitiva y visionaria con un mundo intermedio o mesocosmo, el mundo que Henry Corbin propuso llamar *mundus imaginalis*. Aquí el pensamiento árabe (Avicena, Sohravardi, Ibn Arabi) ejerció una influencia decisiva en

Occidente, pero incluso sin esa influencia Paracelso habría descubierto categorías bastante comparables. Y es sobre todo bajo la inspiración del *Corpus Hermeticum*, redescubierto a finales del siglo XV, como memoria e imaginación llegan a asociarse hasta el punto de hacerse idénticas, consistiendo parte de la enseñanza de Hermes Trismegisto en la «interiorización» del mundo en nuestra *mens*: de donde vienen las «artes de la memoria» cultivadas en un resplandor de magia, durante y después del Renacimiento. Así concebida, la imaginación (*imaginatio* está relacionada con «imán», «magnetismo», *magia, imago*) es una herramienta para el conocimiento de sí, del mundo, del mito; es el ojo de fuego que penetra la superficie de las apariencias para crear significados, «conexiones», para hacer brotar, para tornar visible lo invisible (este invisible es el *mundus imaginalis* al que el ojo de la carne no puede acceder por sí solo), y para forjar un vínculo con un tesoro que contribuye al incremento de nuestra prosaica visión. El acento se pone en la visión y la certeza más que en la creencia y la fe. Esta imaginación fundamenta una filosofía visionaria, una especie de juego creativo en el que las palabras son leídas por practicantes de una «Cábala fonética». Sobre todo, anima el discurso teosófico en el que emerge de las meditaciones sobre los versículos del libro revelado, como, por ejemplo, con el uso imaginativo del *Zohar* en la Cábala judía, o la gran corriente teosófica de Occidente que fue emprendida en Alemania a principios del siglo XVII.

4. *La experiencia de transmutación.* Si la noción de transmutación no fuera considerada una dimensión esencial, el presente análisis apenas se extendería más allá de los límites de una forma de espiritualidad especulativa. Ahora bien, sabemos la importancia de lo iniciático en eso que se designa mediante palabras como «esoterismo», «gnosis», y «alquimia», incluso en el nivel más conocido. Sin embargo, el término «transformación» no sería adecuado aquí, porque no indica necesariamente que una cosa pase de un nivel a otro, o que la verdadera naturaleza de los elementos que la constituyen se modifique. «Transmutación», término tomado en nuestro contexto de la alquimia, parece más apropiado. Podemos entenderlo también como «metamorfosis». Si se quiere convertir plomo en plata o plata en oro, no se debe separar conocimiento (gnosis) de experiencia interior, ni actividad intelectual de imaginación activa. Este conocimiento iluminado, que promueve un «segundo nacimiento», idea fundamental en

las corrientes esotéricas occidentales modernas, especialmente la teosofía, es denominado con frecuencia «gnosis» en el sentido general y moderno del término. Parece que una parte importante del corpus alquímico, particularmente desde principios del siglo XVII, estuvo dirigida menos hacia la descripción de elementos de laboratorio que hacia la presentación figurativa de esta transformación según un camino designado por los términos: *nigredo* (muerte, decapitación, de la materia primera u hombre viejo), *albedo* (obra al blanco), y *rubedo* (obra al rojo, piedra filosofal). Podría proponerse la comparación entre estas tres etapas y las tres fases del camino místico tradicional: purgación, iluminación y unificación. En estos contextos, con frecuencia sucede que la transmutación tiene lugar tanto en una parte de la naturaleza como en los mismos experimentadores.

Ésos son pues los cuatro componentes básicos en los que descansa la aproximación al moderno esoterismo occidental que aquí se propone. Otros dos componentes más están asociados a los cuatro citados. Son «relativos» en el sentido de que no son indispensables para la definición. Presentarlos como dos condiciones necesarias adicionales restringiría excesivamente el ámbito que investigamos; sin embargo, estos dos elementos «relativos» merecen una consideración específica porque frecuentemente aparecen yuxtapuestos a los cuatro anteriores. Tenemos aquí lo que se podría llamar la práctica de la concordancia, por una parte, y de la transmisión por otra.

5. *La práctica de la concordancia*. La práctica de la concordancia no es característica del esoterismo occidental en su conjunto, sino que se hace evidente de manera específica a comienzos de la era moderna (finales del siglo XV, siglo XVI; véase *supra*, en relación con la *philosophia perennis*), y desde finales del siglo XIX en una forma arrogante y diferente. Supone una marcada tendencia a tratar de establecer puntos en común entre dos tradiciones diferentes, a veces incluso entre todas las tradiciones, con objeto de lograr la iluminación, una gnosis de cualidad superior. Existe, por supuesto, una práctica de concordancia que podría ser llamada «exterior», basada en el mero reconocimiento o simple respeto por todas las religiones establecidas, que son entonces estudiadas con objeto de investigar puntos de concordancia para reunir a las gentes de buena voluntad en un espíritu de tolerancia activa o indiferente. El presente tipo de concordancia es algo distinto. Tiende a ser más creativa y está intere-

sada por la iluminación individual incluso más que por la iluminación colectiva. Manifiesta la intención no sólo de eliminar diferencias o descubrir armonías entre las diversas tradiciones religiosas, sino sobre todo de adquirir una gnosis omniabarcante, que reúna y avive las diferentes tradiciones en el mismo crisol para «revelar» la imagen de un tronco vivo y oculto del que las religiones particulares serían sólo las ramas visibles. Esta tendencia se acentúa a partir del siglo XIX. Su carácter es una consecuencia natural del conocimiento cada vez mayor del Oriente, acrecentado por la influencia de una nueva disciplina académica, el «estudio comparado de las religiones», hasta el punto de que los paladines del «tradicionalismo» (conocidos como *perennialists* en inglés) llegan a postular y enseñar la doctrina de que existió una «Tradición Primordial» que sobrepasa a todas las demás religiones o tradiciones esotéricas de la humanidad.

6. *Transmisión*. Acentuar la «transmisión» supone que una enseñanza esotérica puede o debe ser transmitida de maestro a discípulo según un canal ya excavado, acatando un curso ya trazado. Dos ideas están relacionadas con este aspecto: a) la validez del conocimiento transmitido por una filiación cuya autenticidad o «regularidad» no deja ningún lugar a dudas; y b) la iniciación, que generalmente es efectuada dentro de una relación maestro-discípulo (uno no se inicia solo, ni por casualidad; la iniciación tiene lugar mediante un iniciador, un gurú). Sabemos la importancia de estas condiciones en la génesis y el desarrollo de las sociedades iniciáticas secretas o discretas en Occidente.

Por consiguiente, al estudiar la historia de las corrientes esotéricas occidentales se debería tener en cuenta la presencia simultánea de sus seis componentes en los trabajos y discursos en que estas corrientes aparecen. Estos componentes pueden estar muy desigualmente distribuidos. Además, se encuentran en la música, el arte y la literatura, y no sólo en obras explícitamente esotéricas; los trabajos dedicados a esta faceta de las obras de Shakespeare, por ejemplo, son innumerables. Lejos de reflejar el contenido doctrinal, los seis elementos aquí articulados sirven como receptáculos en los que podemos organizar diferentes tipos de experiencias o actos de la imaginación. Este aspecto difícilmente será sobreenfatizado. Por ejemplo, el primer elemento, el de las correspondencias, reúne a pensadores tan diferentes como Cornelius Agrippa y Swedenborg; podemos si-

tuar bajo esta rúbrica visiones jerárquicas de tipo neoplatónico (lo superior está situado jerárquicamente sobre lo inferior) y visiones no jerárquicas de tipo neohermético (Dios se encuentra tanto en un grano de arena como en cualquier otra cosa; el heliocentrismo no cambia nada esencial, etc.). O, por poner otro ejemplo, la «transformación» puede adquirir aspectos teológicos muy diferentes en función de si interviene o no la creencia en la existencia de «cuerpos sutiles». Parece ventajoso, por lo tanto, estudiar los elementos constituyentes semejantes que tienen el valor de funcionar como marcos estructurales para el imaginario, en vez de buscar algo que tenga que ver con las creencias explícitas particulares y las expresiones de la fe. La ventaja es doble.

La primera ventaja de este planteamiento es que facilita el esbozo de un posible límite alrededor del campo, un límite que está, felizmente, lo bastante borroso como para respetar y promover su carácter interdisciplinario, que sobrevuela ampliamente el arte, las Iglesias, la política, la literatura y la historia de las ideas. (En lo que atañe a esta última, uno de los aspectos más interesantes del esoterismo contemporáneo es la forma en que algunos de sus representantes se adaptan a la modernidad, incluso a la posmodernidad, y otros no lo hacen en absoluto.) Delimitar el campo significa también no extenderlo de manera indebida a áreas vecinas a pesar de las intersecciones reales y las proximidades obvias. Propiamente hablando, un fenómeno como la «Nueva Era», aunque interese actualmente a los sociólogos, psicólogos e historiadores de las religiones, pertenece más al estudio de los nuevos movimientos religiosos que al del esoterismo. (Los medios académicos está empezando a reconocer ahora la importancia de los nuevos movimientos religiosos.) De la misma manera, espiritualismo, parapsicología y brujería —áreas cuyas conexiones con las corrientes esotéricas modernas son a menudo obvias— no constituyen parte integrante de estas corrientes.

Si la primera ventaja de este planteamiento es el hacer posible el trazado de un borde o límite, la segunda es que nos permite romper con los esoteristas que hablan como «representantes oficiales», especialmente teniendo en cuenta que en nuestro siglo los distintos pensamientos o escuelas tienden con frecuencia a presentarse como el esoterismo en sí mismo, como el camino, como la verdadera Tradición, en oposición a otros caminos. Algunos de éstos presentan como axiomática la idea de que todas las tradiciones religiosas del mundo, todas las expresiones de lo sagrado, se

reúnen, más allá de sus diferencias, en una unidad superior, de manera que no sabemos ya si tratamos todavía de esoterismo o de lo sagrado en general bajo todas sus formas, o de mito o religión *sub specie aeternitatis*. Esta tendencia es acompañada a menudo por una actitud dogmática, que confiere a la palabra «esoterismo» un tono partidista y militante, a veces casi fundamentalista.

No obstante, algunas de estas corrientes (por ejemplo, la corriente neoguenoniana, y su desarrollo en la escuela de Frithjof Schuon), independientemente de que puedan ser corrientes derivadas respecto a su fuente, parecen eminentemente respetables a nivel intelectual. No es ése el caso de los muchos discursos sospechosos o lunáticos que en nuestros días son proferidos por personas convencidas de que poseen la verdad, y que se permiten el lujo de apropiarse descaradamente de la palabra «esoterismo». Este tipo de discursos lleva a la desviación, a la manera de una caricatura o paranoia, de los valores más humanamente válidos legados por las tradiciones esotéricas. ¿Es entonces sorprendente que personas serias pero que no están en contacto con la complejidad de estos problemas tengan dificultades para orientarse y se inclinen a veces a considerar estas cuestiones con actitud desconfiada e irónica?

Las limitaciones de espacio no nos han permitido dedicar una contribución separada a todos los aspectos del esoterismo moderno que habrían tenido su lugar en una obra más amplia. Hemos debido limitarnos sólo a algunos. Además, la presente obra no está proyectada como una historia general del esoterismo occidental. Aun así, tal vez el lector encuentre algunas lagunas. Trataremos de hacer aquí un inventario de las mismas.

Como vimos anteriormente, es conveniente distinguir las «ciencias tradicionales», practicadas a lo largo de la historia, de las «corrientes», que aparecen en un momento particular. De las «ciencias tradicionales» hemos retenido sólo las dos primeras: alquimia y astrología. Pero, por supuesto, la magia puede ser considerada como una forma de espiritualidad cuando es comprendida en el sentido polimórfico anteriormente mencionado, en el que no se ve reducida a prácticas de orden material. Si la magia no es tema de una contribución particular, está presente a lo largo de todo este volumen, implícita o explícitamente. Así también su hermana gemela la numerología, con la que está relacionado el esoterismo musical.

Entre las corrientes, la Cábala judía constituye una parte integrante del terreno espiritual del esoterismo occidental, pero es ya objeto de exposiciones sustanciales en otro volumen de esta serie.[1] Al mismo tiempo, era conveniente que la Cábala cristiana estuviera aquí representada, y en efecto lo está. Hay que lamentar la ausencia de dos grandes habitaciones en este edificio. La primera estaría constituida por lo que puede denominarse la corriente del hermetismo neoalejandrino, esto es, la recepción en la era moderna del *Corpus Hermeticum* y de la colección de textos llamados *Hermetica*, pues esta recepción representa en sí misma un importante capítulo en la historia del esoterismo occidental hasta el momento actual. Aunque no hayamos incluido un artículo dedicado al tema del hermetismo neoalejandrino, nos hemos asegurado de que esta corriente esté reconocida en diferentes lugares de la colección de la que este libro forma parte. La segunda habitación ausente es la gran corriente iluminista de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, corriente que reúne a teósofos tan diferentes y tan importantes como Swedenborg y Saint-Martin, y cuya intrínseca importancia e influencia espiritual en los ámbitos filosófico, literario y artístico son evidentes. En cualquier caso, al igual que el hermetismo neoalejandrino, el Iluminismo es tenido en cuenta en numerosas ocasiones y se alude a él de muy diferentes maneras. Nos hubiera gustado ofrecer verdaderos puentes o caminos hacia estos importantes aspectos de la espiritualidad occidental, pero repetimos que ésta no es una historia exhaustiva; no es ni siquiera una historia exhaustiva de lo más esencial.

Presentamos aquí al lector aspectos del esoterismo occidental que son suficientemente variados y suficientemente representativos para servir de hilo de Ariadna en un bosque cuyos árboles a menudo ocultan la visión del mismo. Nos permitimos tener la esperanza de que entre las diversas piedras con que uno se encuentra en estos caminos de la gnosis, el lector pueda descubrir algunas que se le revelen no como objetos meramente curiosos, sino más bien como piedras espirituales.

1. En la edición original en inglés, este libro forma parte de una «enciclopedia de la espiritualidad» en veinticinco volúmenes. [*N. de los t.*]

Addendum
(Junio de 1999)

Para completar esta presentación, que data de 1992, me ha parecido conveniente añadir para la edición española las informaciones y observaciones que vienen a continuación.

En lo que atañe a mis publicaciones ulteriores relativas al tema tratado, puede consultarse:

—, *Ésotérisme*, París, P.U.F., col. «Que sais-je?», 1992, reed. corregida 1994.

—, *Western Esotericism and the Science of Religion* (en colaboración con Karen Claire Voss), págs. 42-77, en *Numen*, vol. 42, 1995.

—, «L'Ésotérisme et la recherche universitaire», en *Accès de l'ésotérisme occidental*, París, Gallimard, col. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1996, vol. II, págs. 12-42.

—, «Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe», en *Western Esotericism and the Science of Religion*, edición a cargo de A. Faivre y W. J. Hanegraaff, Lovaina, Peeters, 1998, págs. 1-10.

—, «Occident Moderne (Ésotérisme dans l')», en *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*, París, P.U.F., 1998.

Desde 1991, mi planteamiento ha sido objeto de interesantes debates metodológicos. Véanse especialmente los siguientes trabajos de Wouter J. Hanegraaff relativos a este tema:

—, «A Dynamic Typological Approach to the Problem of "Post-Gnostic" Gnosticism», en *ARIES*, n XVI, 1992.

—, «Esoterie, Occultisme en (neo)gnostiek historische en inhoudelijke verbanden», en *Religieuze Bewegingen in Nederland*, n 25, 1992.

—, «Empirical Method in the Study of Esotericism», en *Theory and Method in the Study of Religion*, vol. 7, n 2, 1995.

—, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leyde, E.J. Brill, 1996 (y Albany, SUNY) . Véanse sobre todo caps. 13 a 15.

—, «On the Construction of Esoteric Traditions», en *Western Esotericism and the Science of Religion*, cit.

En Estados Unidos se creó, en 1980, la Hermetic Academy, destinada a facilitar las relaciones entre investigadores de «estudios esotéricos», entendidos en un sentido más amplio que el de «corrientes esotéricas modernas», en su mayor parte universitarios; es una de las «Related Scholarly Organizations» de la American Academy of Religion (AAR, la mayor agrupación profesional de universitarios en América del Norte en materia de ciencias religiosas). En el seno de la AAR, la Hermetic Academy creó un «Esotericism and Perennialism Group», que organizó cinco congresos, de 1986 a 1991. Este seminario tomó, a partir de 1993, el nombre de «Theosophy and its Phases of Development», y, a partir de 1997, el de «Western Esotericism since the Early Modern Period».

En la Universidad estatal de Amsterdam se acaba de crear (1999) una cátedra y sección específicas: «History of Hermetic Philosophy and Related Currents from Renaissance to the Present».

Además de esta creación, que es evidentemente el hecho más importante que hay que destacar, conviene mencionar algunos coloquios internacionales:

—, En el XVII Congreso de la International Association for the History of Religion (México D.F., agosto de 1995), se desarrolló un seminario dirigido por A. Faivre y W. J. Hanegraaff con el título «Western Esotericism and the Science of Religion» (las actas han aparecido con el mismo título en 1998; véase *supra*).

—, Para el congreso de esta misma asociación, la IAHR, que se celebrará en Durban (África del Sur) en el año 2000, está previsto un seminario dirigido por W. J. Hanegraaff y Jan Snoek sobre el tema *Western Esotericism and Jewish Thought*.

—, En la Universidad de verano de Amsterdam, verano de 1994, se celebró un congreso (dirigido por Roelof van den Broek y W. J. Hanegraaff) dedicado a «Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times»; las actas han sido publicadas con este mismo título (Albany, SUNY, col. «Western Esoteric Traditions», 1998).

—, Añadamos a esto que la Association pour la Recherche et l'Information sur l'Ésotérisme (A.R.I.E.S. y su revista del mismo título que ha publicado 22 números desde 1985) ha organizado diversos coloquios cuyas actas han sido editadas. ARIES es la única revista universitaria dedicada exclusivamente a las corrientes esotéricas occidentales modernas.

A propósito de ciertas reservas metodológicas formuladas en mi comunicación de enero de 1991, no es inútil señalar que el *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme* (París, P.U.F., 1998) es en parte un reflejo de la confusión a que yo me refería. Está dividido en diecinueve secciones cada una de las cuales ha sido confiada a un responsable y cuyo conjunto pretende cubrir todas las áreas y todos los tiempos —incluidos, por ejemplo, los aborígenes de Australia, el Egipto faraónico, el África subnigeriana o China— sin que se haya podido establecer (¡y con razón!) ningún consenso en cuanto a definiciones o metodología entre los responsables de las diversas secciones (este consenso no era, por otra parte, deseado por el editor ni por el coordinador). Muchas secciones contribuyen así a hacer de este diccionario un repertorio de religiones y de mitos en el sentido más general. Sin embargo, algunas otras dan prueba, por el contrario, de una loable exigencia en cuanto al método específico en concordancia con el título, aunque entendido en un sentido amplio. No carece de interés, por lo demás, subrayar que este diccionario estaba elaborado desde 1990. Ahora bien, si se considera que desde esa fecha el campo esotérico se ha constituido, más de lo que nunca lo había hecho antes, en una disciplina específica, parece probable que si la editorial hubiera empezado a elaborar ahora el proyecto, el diccionario se habría basado sin duda en unas bases más seguras, incluso completamente diferentes.

Otro diccionario, limitado al mundo occidental y cuyos responsables tratan de evitar este tipo de escollos, se está elaborando desde 1997 (*The Dictionary of Gnosticism and Western Esotericism*, bajo la dirección de Wouter J. Hanegraaff, Jean-Pierre Brach, Roloef van den Broek y Antoine Faivre, Leyde, E. J. Brill).

Siguiendo con el apartado de diccionarios, un ejemplo característico de la confusión a que puede conducir un planteamiento doctrinal del esoterismo, tal como aquí lo entendemos, es el artículo del P. Pierre Vernette, «Ésotérisme occidental (Doctrine de l')», en Paul Poupard (comp.), *Dictionnaire des Religions*, París, P.U.F., 1993, págs. 630-633. El propio título del artículo es ya un contrasentido; desgraciadamente, es la única entrada de «Esoterismo» en este diccionario. Se encontrará una buena reseña crítica de este artículo, realizada por Jérôme Rousse-Lacordaire, en *ARIES*, nº XVIII, 1994, págs. 50-55.

Introducción II

Jacob Needleman

El tema de estudio que aquí nos planteamos ofrece una oportunidad única para examinar los contornos y la viabilidad de la búsqueda espiritual en el mundo moderno, un mundo que ha diluido de forma significativa la sensibilidad de los seres humanos para el lenguaje y las formas de la tradición religiosa. Lo que aquí denominamos «formas de espiritualidad esotérica en la modernidad» desenfatiza, redefine o elimina por completo el elemento de *creencia* que subyace en lo que las grandes religiones monoteístas de Occidente demandan del individuo. El papel que estas enseñanzas esotéricas conceden a las facultades de conocimiento, imaginación, observación y especulación coloca a estos movimientos, al menos en cuanto a su tono y atmósfera general, más cerca del talante científico moderno que de las religiones de fe, confianza y esperanza que han definido en conjunto la cultura religiosa de Occidente.

Estrechamente relacionado con lo anterior, e igualmente acorde con la actitud moderna, es la atención que estos movimientos prestan al mundo de la naturaleza. No encontramos aquí una tajante dicotomía entre creación y creador, sino más bien un universo de múltiples niveles en el que el Espíritu actúa e interpela a la humanidad dentro del mundo material. Un estudio de estas enseñanzas, pese a sus diferencias, puede ayudar en gran medida a los hombres y mujeres de hoy en su esfuerzo por recuperar su verdadero lugar en la naturaleza, sin sacrificar todo lo que hay de beneficioso en los logros de la ciencia moderna.

Una tercera característica de estas enseñanzas, estrechamente relacionada con la crisis moderna, es su impronta psicológica. La ciencia moderna, habiendo perdido el ímpetu espiritual y metafísico que moldeó sus comienzos, ha abandonado a la humanidad actual en un universo desprovisto de conciencia y de sentido, mientras la acelerada quiebra de las ideologías sociales y políticas ha vuelto aparentemente inalcanzable el ideal de una comunidad humana con sentido en un mundo cada vez más globalizado. De forma continuamente creciente, el hombre moderno se ha visto conducido al yo individual como lugar de curación y de sentido; vivimos en una era psicológica.

Las tradiciones religiosas de Occidente han sido de poca ayuda a la hora de sostener o profundizar esa búsqueda de autoconocimiento iniciada por el desarrollo de la psicología científica. Aunque la espiritualidad de las religiones occidentales contiene un profundo conocimiento del sí, en conjunto estas tradiciones han sido incapaces de transmitir este conocimiento en un lenguaje y unas condiciones que puedan ser aceptadas por el secularizado buscador contemporáneo. Lo que hace falta, y lo que muchas «formas de espiritualidad esotérica de la modernidad» proporcionan, en mayor o menor medida, es un planteamiento de autoconocimiento separable de la aceptación prioritaria de un sistema de creencias religiosas y de moral, al mismo tiempo que abren al buscador a la inmensidad potencial de amor y sabiduría que es inherente a la estructura del yo humano. Esto significa que aunque su lenguaje psicológico y filosófico esté en concordancia con el tenor científico de la psicología moderna, su visión de la naturaleza del yo se eleva mucho más allá de los ideales de «normalidad» y «fortalecimiento del ego» de dicha psicología.

Lo que encontraremos, entonces, en el estudio de estos movimientos, es la esperanza de una *cosmovisión* para el hombre moderno, una visión de la totalidad y un sentido de la realidad dentro de la cual los seres humanos individuales están llamados a descubrir su lugar natural, llevando consigo toda su inteligencia, su corazón y sus instintos. Por ejemplo, la doctrina del microcosmo —el ser humano como universo en miniatura— es un tema común a las enseñanzas esotéricas que se van a tratar aquí y, entre otras cualidades, esta idea tiene la virtud de unir teoréticamente la vida interior en todos sus posibles niveles con el mundo de la naturaleza y lo que está más allá de él, llegando incluso hasta el Creador.

Entre las muchas formas posibles de caracterizar la modernidad y la crisis espiritual de nuestro tiempo, quizá ninguna sea más expresiva que la ausencia de una cosmovisión coherente que abarque a la vez el mundo interior y el mundo exterior. Sin duda esta ausencia es uno de los factores responsables de la alienación y la soledad de nuestro tiempo, así como su exceso de materialismo. El crecimiento en los últimos años de los nuevos movimientos religiosos en América y en Occidente puede entenderse en parte como una rebelión contra la irresuelta compartimentación y las contradicciones existentes en la sociedad moderna en cuanto a religión, ciencia, educación, ética, tecnología, arte, vida familiar y trabajo, que tienen como resultado la paranoia y un generalizado relativismo ético y metafísico. Aunque comenzó como un movimiento entre los llamados jóvenes descontentos, el fenómeno de las nuevas religiones se ha difundido últimamente acercándose mucho más a las pautas de responsabilidad social admitidas en nuestra cultura.

Una visión general del fenómeno contemporáneo de las nuevas religiones pone de relieve la existencia de grupos y movimientos de toda clase y condición, incluyendo muchos que se autodenominan «esotéricos». Pero para considerar el uso de este término en los medios contemporáneos, es necesario afrontar el problema de la autenticidad espiritual en un marco donde las enseñanzas espirituales respetadas desde antaño se codean con cultos inventados, y donde nuevas y poderosas expresiones de la verdad perenne pueden coexistir con imitaciones superficiales de antiguas tradiciones, por no mencionar la penetrante influencia del comercialismo y la distorsión periodística. Todo esto reunido, y muchas cosas más, se incluye en lo que se llama cultura «New Age». Aquí el problema de la autenticidad adopta múltiples formas, desde la dificultad a que se enfrenta el individuo que busca un maestro auténtico hasta la tarea del investigador que analiza las raíces y las ramas de la perenne búsqueda religiosa de la humanidad.

En ciertos aspectos esenciales, el buscador y el estudioso se enfrentan, claro está, a situaciones enteramente diferentes. El primero necesita descubrir si el maestro o la enseñanza es espiritualmente eficaz para él, sin considerar si posee o no posee las credenciales «externas» de su linaje. El estudioso, por otra parte —al menos en una gran medida— está obligado a dejar de lado sus necesidades espirituales a fin de realizar la función social de contribuir al fondo general del conocimiento humano accesible. El

criterio de autenticidad del estudioso surge de una necesidad más exterior, aunque quizá nunca enteramente exterior, si ese estudioso es un ser humano y no una máquina. A diferencia del buscador espiritual, el investigador está obligado a conceder mayor peso a «las marcas del Buda» en el sentido más literal del símbolo, a saber, las consideraciones que implican una continuidad histórica en el orden institucional, teológico y sociocultural externamente verificable, aunque incluso el discernimiento de estos aspectos más externos de la tradición religiosa dependa muy a menudo de lo que podemos llamar intuición espiritual. Pero, en términos generales, podemos decir que el buscador está preocupado por su propia vida interior, mientras que el estudioso está fundamentalmente preocupado por el objeto de su estudio, en este caso el fenómeno de la religión en cualquiera de sus múltiples aspectos y manifestaciones.

Por ejemplo, hay ahora docenas, incluso centenares, de grupos en Estados Unidos y en Europa que se consideran budistas. Algunos están bajo la dirección de maestros con credenciales; otros no. ¿Cuáles son verdaderamente budistas y cuáles no? Mientras el investigador se interroga por el linaje oficial del maestro, el buscador quiere saber si el maestro es, en realidad, interiormente libre y capaz de transmitirle la verdad. El estudioso puede resistirse a formular tales juicios, mientras que el buscador está apasionadamente ocupado con ellos. Podríamos decir que el estudioso atiende a la dimensión «horizontal» de la religión, a sus formas y manifestaciones en la cultura y la historia; el buscador se preocupa por la dimensión «vertical», entendida como el movimiento dentro de uno mismo hacia la libertad interior, o, para usar otro lenguaje, hacia Dios.

El investigador mira hacia afuera; el buscador, hacia adentro (o «hacia arriba»). Es en este punto, según yo lo veo, donde la idea de esoterismo puede ser introducida de manera eficaz. La distinción entre el movimiento hacia Dios y el movimiento hacia el mundo exterior es sin duda una distinción natural y básica, y en este sentido siempre ha habido y habrá un contraste en la vida humana entre actuar de forma efectiva y coherente respecto al mundo exterior, por una parte, y someterse a una realidad más consciente y trascendente con la que se contacta en el interior de uno mismo por otra. La posibilidad de desarrollo dentro de la persona humana de una presencia que contiene y reconcilia ambos movimientos es, me parece a mí, una característica central, definitoria, reconocida e incluso enfatizada por las enseñanzas que pueden ser legítimamente llamadas *esotéricas*.

Por una parte, la inclusión de lo «profano», la aceptación del mundo, de toda la vida humana incluyendo el movimiento hacia el mundo exterior, así como la mente y su deseo de explicación y verificación, y, por otra, un movimiento simultáneo hacia la divinidad en el interior: una espiritualidad comprehensiva, que abarque todos estos aspectos de la vida y la realidad humana puede estar, creo, en el corazón de lo que se denomina *esotérico*. Esta visión de las posibilidades humanas se puede encontrar en todas las tradiciones religiosas conocidas, pero está casi siempre oculta u oscurecida, en alguna medida, si se la compara con la forma que la tradición adopta cuando se convierte en religión del pueblo. En toda gran tradición religiosa, en alguna parte —unas veces profundamente oculto, otras próximo a la superficie— hay un camino que incluye lo profano, un camino que abarca lo que las religiones más difundidas rechazan como malo. Basta mencionar términos como *tantra*, *vajrayana*, o el hassidismo de los *Likutei Amarim*, o las variadas formas espirituales que emanan de los Hermanos de la vida en común en el siglo XV en Holanda, ejemplos que se podría multiplicar sin límite. Hay que comprender cómo tal esoterismo existe en el interior de cada tradición. En verdad, puede ser que lo que generalmente consideramos como la tradición más amplia exista realmente *dentro* de lo esotérico, como un movimiento exteriorizante de una espiritualidad altamente concentrada hacia el amplio mundo necesitado de ideales, ideas, actitudes morales y normas de conducta, pero no necesariamente de la intensa lucha interior que conduce a la transformación de la naturaleza humana.

En cualquier caso, lo que podemos llamar lo esotérico se ha encarnado en décadas recientes como una sacralización de lo profano. Esto presenta un genuino atractivo, en general, para una sociedad que ha desacralizado la naturaleza, el cuerpo humano, la acción en el mundo, el trabajo, la actividad y la mente misma. Hay un atractivo en la resacralización de todo lo que una cristiandad divisora, «puritana» o dogmáticamente doctrinal ha separado a principios de la era moderna de la esfera de valores de Dios y del Bien. Es comprensible que nuestra cultura moderna, enferma por haber sido conducida tecnológica y económicamente a un nivel de violencia nunca antes conocido, decepcionada de la ciencia y el universo que la ciencia parecía revelar —un universo sin significado ni valor intrínseco—, alienada por un estilo de vida definido por la continua producción de bienes de consumo, es decir, por la continua creación

y satisfacción de deseos humanamente periféricos, es comprensible —decimos— que esta cultura pueda dar la bienvenida a cualquier forma conceptualmente aceptable de devolver la naturaleza, el trabajo humano, las relaciones familiares y las funciones del cuerpo al dominio de lo sagrado.

En este sentido, cuando las religiones orientales comenzaron a atraer a los occidentales a finales del siglo XIX y principios del XX, su éxito se debió en parte a que ni el hinduismo ni el budismo, tal como fueron conocidos en Occidente, exigían el rechazo de la ciencia y los patrones de rigor intelectual y filosófico, ni enfatizaban la división entre el dominio del espíritu y el de lo profano. La idea de que «todo es Brahman» o la idea de totalidad del Vacío budista facilitó a los occidentales la inclusión de aspectos de la vida humana que el cristianismo había separado de sí o condenado de uno u otro modo. En suma, las religiones orientales aportaron una espiritualidad sin *moralismo*. No trajeron consigo un rechazo de la ciencia y la mente sino explicaciones metafísicas alternativas que en principio se enfrentaron a la ciencia sin negar la necesidad de pensar, ponderar y comprender por uno mismo el mundo en que se vive.

En el mismo sentido, se ha desarrollado los últimos años una atracción por el budismo zen y el simbolismo metafísico del budismo tibetano; por el sufismo, tal como se presenta en los textos de determinados expositores contemporáneos que demuestran su independencia de la doctrina islámica entendida de forma fundamentalista; por la cábala y el hassidismo, donde las tendencias hacia el moralismo y el intelectualismo secularizado del moderno judaísmo occidental son absorbidas y disueltas en un simbolismo mítico y una visión cósmica vigorosa; y por el misticismo de Meister Eckhart o Hildegarda de Bingen.

En este sentido, diríamos que los aspectos más profundos del fenómeno de las nuevas religiones representan el resurgir dentro de nuestra cultura del esoterismo en general, tanto de la tradición esotérica dentro del mundo de las religiones, como de las enseñanzas esotéricas que se sitúan fuera o independientemente de las tradiciones religiosas conocidas. Es lo último, claro está, lo que constituye el tema del presente volumen.

Pero no podemos sin embargo dejar la cuestión de la autenticidad. El medio «New Age» presenta, obviamente, muchas cosas que son superficiales, e incluso absurdas, disfrazándolas con los términos más solemnes, sagrados y honorables. Hay una verdadera abundancia tanto de mercancía «esotérica» como «mística», y no me refiero aquí sólo a los objetos que

están en venta en las tiendas sino a su equivalente filosófico y emocional, a lo que con un equívoco uso de palabras, ideas y símbolos son los equivalentes conceptuales de los «cristales» y las cartas de la fortuna. Pero tales facetas del fenómeno «New Age» son sólo el aspecto más llamativo y fácilmente reconocible de las inevitables concomitancias de la sacralización esotérica de lo profano; el peligro, si se le puede llamar así, de profanar lo sagrado. En el mismo momento, por ejemplo, en que la naturaleza y el cuerpo son trasladados, en teoría o en la práctica, al dominio de lo sagrado por medio de la visión esotérica de la armonización de las dinámicas internas de lo humano y lo universal, en ese mismo momento aparece en el individuo y en la cultura la tendencia a llevar lo sagrado al ámbito de lo profano.

Sin duda proteger a la humanidad de esta tendencia contraria es una de las razones por las que frecuentemente la religión ha sostenido de manera rígida la separación de lo sagrado y lo profano. Mejor mantener una tensa separación del bien y el mal que aceptar una mezcla de los dos que destruya todo lo bueno. Mejor tener una relativa y justa «severidad» que permite que florezca un nivel determinado de bien que una falsa reconciliación que contamine y mezcle todo bien con su opuesto.

Una causa de esta tendencia contraria es la errónea suposición de que la inclusión de todos los niveles en el dominio de la búsqueda interior, y el objetivo de una relación armónica entre todas las partes de la naturaleza humana y cósmica, implica la identidad de todas las cosas, incluso su igualdad. Pero cuando las grandes enseñanzas del pasado hablan de la unidad del «cielo y la tierra», no están hablando de su identidad sino de su relación profundamente natural y mutuamente fecundante. Una verdadera unión implica también una verdadera separación, y la consecución de la unidad se refiere a un intercambio dinámico de energía entre partes que son, hasta un grado muy considerable, ineluctablemente independientes, aunque sean en última instancia una sola realidad al servicio del Absoluto o Principio divino. «Como es arriba, así es abajo» de ningún modo implica «como es abajo, así es arriba». Cuando los distintos niveles y la separación de las formas principales dentro de la realidad son claramente percibidos y escrupulosamente mantenidos, entonces, el divino intercambio orgánico de energía consciente universal (*Da'at* en la Cábala) puede verdaderamente fluir. Cuando fluye, *todo es uno*. Las incomprensiones de la naturaleza de la unidad derivan a menudo de una familiaridad parcial con las

afirmaciones «místicas» sobre la unidad con Dios o de descripciones parciales o apresuradas de experiencias místicas, realizadas por individuos que no son sensibles a todo lo que ellos mismos han experimentado, que están, como si dijéramos, cautivados por la intensidad de uno u otro aspecto de su experiencia y la expresan de forma imprecisa y sin las debidas precauciones, sin tener en cuenta cómo será entendida por los otros.

Pero en su sentido global, lo esotérico tiene muchos más aspectos interiores. Lo esotérico no es sino lo oculto, lo interior, lo *secreto*. Como símbolo externo de una realidad interna, la noción de secreto se refiere a la necesidad interior de mantener la pureza o la separación de lo que es sagrado respecto a lo que es profano. y, en el contexto de la vida interior, esto puede ser entendido como expresión de la necesidad de impedir que la mente egoísta y ordinaria de cada uno se apropie de las más elevadas y profundas energías del sí. «No dejes que tu mano izquierda sepa lo que hace la derecha.»

A lo que nos referimos aquí es a lo que podríamos designar como las condiciones en que ideas y métodos espirituales pueden ser recibidos por un individuo e incorporados realmente a su vida. Una enseñanza es mucho más que un conjunto de palabras sobre un papel o unos símbolos en piedra o en un bastidor. Las ideas pueden ser presentadas en unas condiciones que contradigan la esencia misma de su significado, o provoquen emociones o actitudes que impidan en la práctica que el espíritu esencial de la enseñanza pueda ser comprendido. Éste es un asunto extremadamente sutil y quizá se puede decir sin temor a equivocarse —en nuestro tiempo, especialmente— que la cuestión de las condiciones de transmisión de las ideas sagradas se entiende de manera muy pobre, si es que realmente se entiende de algún modo. Una auténtica comprensión de lo secreto implica el control riguroso pero profundamente compasivo de cómo las ideas o los métodos espirituales se ponen a disposición del mundo exterior; y quienes poseen la enseñanza no serán persuadidos de ningún compromiso sobre las bases del moderno supuesto de que todas las cosas deberían estar al alcance de todos. No es que la verdad sea negada a quien la busca; es sólo que se toman las medidas necesarias para asegurarse de que sea expuesta sólo a aquellos que no la distorsionarán ni serán dañados por ella.

Sobre esta base deberá ser planteada la distinción entre el buscador y el estudioso, no sólo para prevenir, por una parte, la confusión y la contaminación de los criterios académicos de conocimiento, por una parte,

o, por otra, para proteger a los buscadores de creer que han asimilado interiormente una verdad sólo porque pueden repetirse a sí mismos lo que otros han dicho o escrito sobre ella, sino también para entender que la comprensión de cualquier nivel de esoterismo, en la medida en que abarca a la vez el movimiento exterior e interior de la mente, requiere que el buscador y el estudioso se respeten mutuamente. O, por decirlo de forma más precisa: en el estudio de lo esotérico, los estudiosos deben permitir la existencia del buscador *dentro de ellos mismos*, y los buscadores en pos del conocimiento esotérico deben, por su parte, aceptar la validez de la mente exterior, analítica o crítica.

La cuestión de la autenticidad nos lleva, por consiguiente, al importante problema de la autoridad. Los movimientos tratados en este volumen se manifiestan, como se ha señalado, al margen de las «ortodoxias» establecidas en mayor o menor grado. Son todos, cada uno en su propia forma y medida, «espiritualidades sin credenciales». En este aspecto, quizás incluso más que en cualquier otro, hablan a la mente moderna, que —como muchas veces se ha señalado— tiene alergia a cualquier clase de autoritarismo. Hablan a la presunción (no necesariamente entendida en sentido peyorativo) de autonomía que prohíbe al hombre moderno aceptar a sabiendas unas ideas cualesquiera, especialmente ideas espirituales, sobre la base de la fe. Hablan al moderno desencanto respecto a toda clase de jerarquías; hablan a la desconfianza que inspiran los privilegios; al sentimiento de democracia y libertad en todas las materias; hablan a la necesidad de explicaciones comprensibles para la percepción lógica y los sentidos (un canon de conocimiento que refleja, epistemológicamente, la idea moderna de igualdad y el recelo moderno de la autoridad). En el contexto en que los hemos situado, los movimientos esotéricos modernos hablan, en un grado u otro, al moderno impulso de las personas a ver las cosas por sí mismas, a verificarlas por sí mismas, a ser independientes y tener confianza en ellas mismas.

Estamos hablando ahora de las condiciones subjetivas en las que las grandes verdades entran en una cultura, en este caso la nuestra. Estas condiciones, desde un punto de vista espiritual, deben ser contempladas no sólo como síntomas del malestar de una época (tal es la pretensión del tradicionalismo), sino también como su «lenguaje», su modo de pedir ayuda, y, en definitiva, como el canal a través del cual la eterna efusión del Camino puede llegar hasta nosotros.

Autenticidad, autoridad y autonomía. A los hombres modernos, como estudiosos —es decir, como hombres de ciencia— no se les puede pedir que se retiren ante los buscadores. Los individuos deben conservar su escepticismo, su saludable desconfianza del mundo de las apariencias, especialmente en el mundo humano y el mundo religioso. Sin embargo, el escéptico que nació con el nacimiento de la ciencia moderna, el cartesiano, el baconiano que debe verlo todo por sí mismo, no debe ser separado del buscador. El científico debe redescubrir el corazón, no el corazón de la pasión sensual y los sueños fantásticos, sino el corazón de esperanza en la dimensión sagrada de la vida. Por debajo de las apariencias de pseudorreligiosidad o pseudosacralidad puede ciertamente descansar un mundo científicamente determinable que obedece a leyes rigurosas (esta es la noble visión del verdadero científico). Pero también, por debajo de la apariencia de un mundo sin sentido objetivo (el mundo del cient*ifismo*) puede descansar la realidad nouménica de la conciencia absoluta del Ser llamando a la humanidad a retornar a su interioridad más profunda.

Capítulo 1

Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos

Antoine Faivre

Se encontrará aquí una historia sucinta de las corrientes de pensamiento que corresponden a lo que he denominado esoterismo en su sentido más amplio, o de lo que hizo las veces del mismo, desde el final de la antigüedad hasta el comienzo de los tiempos modernos. Historia que, para la Edad Media, no va más allá del mundo latino salvo en la consideración de aquellos factores que tuvieron una influencia poderosa, como el esoterismo judío y árabe, así como la filosofía bizantina. Esta perspectiva histórica es indispensable para comprender los movimientos esotéricos desarrollados desde el Renacimiento, pues nos permite conocer sus raíces. La fecha generalmente aceptada para el comienzo de los tiempos modernos, o, lo que es igual, el final de la Edad Media, es la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. En aras de la continuidad, la llevaremos hasta final del siglo XV.

Aspectos esotéricos del pensamiento del Bajo Imperio

Neopitagorismo y estoicismo; Filón

A pesar del escaso número de documentos conservados, sabemos que el neopitagorismo de los dos primeros siglos dejó una huella profunda en el neoplatonismo, y ha seguido saliendo de nuevo a la superficie en repetidas ocasiones, hasta la actualidad, en diversas formas de arit-

mosofía. Los números abren el camino a la metafísica, afirma Nicómaco de Gerasa y también Moderato de Gades, que proporcionaron una traducción «numérica» de las enseñanzas de Platón. Sin embargo, la originalidad de esta enseñanza reside en el hecho de que tiende a conectar interiormente los números con la creencia en una procesión escalonada de las almas después de la muerte, y por tanto con todo un conjunto de mediaciones cuyas etapas vienen generalmente determinadas por los planetas y las estrellas. De esta manera se expresa la idea de mediación, tan característica del pensamiento esotérico. La escala empleada con mayor frecuencia en la época era, de arriba abajo, el Uno, luego lo Inteligible o las Ideas, el alma y, finalmente, la materia. Se trata de remontar esos peldaños, sea en esta vida, sea después de la muerte. Ésa era, muy resumida, la concepción reinante en esta corriente de ideas, que estaba, en este sentido, cerca de los esenios y también de Plutarco (*ca.* 46-120). Este último no es sólo el autor de las *Vidas paralelas*; dejó igualmente una doctrina sobre la «creación del alma» en su audaz interpretación del *Timeo*. Los escritos de Plutarco que describen la subida de las almas hacia la luna después de la muerte están entre los más bellos que esta forma de imaginario ha dejado en Occidente en materia de cosmización del más allá. Los mitos egipcios, sobre todo los relacionados con el culto de Osiris, fascinaron a este autor, cuyo gran valor fue, en definitiva, el haberse tomado en serio la noción de «mito», al contrario de todos aquellos que ya sólo querían ver en él la alegorización de fuerzas y fenómenos naturales.

Si los elementos mediadores y las graduaciones del neopitagorismo prepararon directamente el camino para el neoplatonismo, lo mismo sucede con el estoicismo, aunque por razones ligeramente diferentes. Éste se extiende durante casi seis siglos e impregnó también una parte de las corrientes gnósticas y herméticas. El aspecto del estoicismo que mejor anuncia el pensamiento esotérico en Occidente es sin duda su énfasis en la necesidad de conocer el universo concreto, combinando de manera armoniosa técnica y sabiduría. Filosofía y sabiduría son incluso consideradas como técnicas, mientras que Platón y Aristóteles las clasificaban entre las actividades no «liberales». El estoicismo enseña así la necesidad de las habilidades concretas; se rechaza la especulación pura y se esfuerza en comprender la totalidad orgánica que garantiza la armonía entre las cosas celestiales y las terrenales.

Tuvo también esta escuela una actitud abierta hacia la religión popular, incluso hacia diversos tipos de adivinación. De Zenón a Posidonio, los estoicos defendieron esa religión, pues eran sensibles a todo lo que recordara la armonía y afinidad que reúne las diferentes partes del universo. Como corolario, la idea de un paso entre fuerzas opuestas debido al descubrimiento de términos intermedios aseguraba la armonía del alma con las cosas. Era un pensamiento monista, que conocía únicamente un universo homogéneo en el que todas las partes estaban penetradas por el aliento. En realidad, el esoterismo occidental se mantendrá fundamentalmente antidualista, esto es, opuesto a todas las formas de dualismo ontológico y atento a la vez a lo espiritual y lo concreto. Conservó este rasgo que ya formaba parte del pensamiento estoico, es decir, la paradoja que consiste en utilizar los elementos del sentido común para, transmutándolos, hacer de ellos manifestaciones de una razón universal.

En los orígenes mismos del cristianismo naciente —por tanto antes incluso de la redacción del *Corpus Hermeticum*— la obra de Filón de Alejandría (20 a.C.-54 d.C.) preparó también el camino para el neoplatonismo. Para este judío alejandrino, el Dios trascendente no actuaba en realidad directamente sobre el mundo sino a través de mediaciones, y el alma no puede alcanzar a Dios sin ellas. Ahora bien, el esoterismo descansa, en última instancia, en la idea de mediación, cualesquiera sean las formas que ésta pueda revestir. Según Filón, el Logos o Palabra es el mediador por el que Dios ve el modelo del mundo y según el cual lo crea. También la Sabiduría es una mediadora con la que Dios se une misteriosamente para crear el universo. Mediadores son también ángeles y demonios, aéreos o ígneos, ordenadores o realizadores de los mandatos divinos, gracias a los cuales nuestras almas pueden elevarse de nuevo hacia Dios. Con Filón se expresa claramente la tendencia característica del neoplatonismo, consistente en investigar y proponer medios de alcanzar una realidad trascendente «inteligible». Sin embargo, contrariamente al estoicismo y, por supuesto, al cristianismo, la idea de un Dios que viene en ayuda de los humanos se mantiene prácticamente ausente.

Filón logró realizar la síntesis de la tradición judía con el pensamiento griego gracias a su eclecticismo, común a todos los pensadores griegos alejandrinos. Este eclecticismo le permitió poner en comunicación el conocimiento y las tradiciones, poniendo de manifiesto la necesidad de analizar las Escrituras en sus distintos niveles de interpretación: multiplicidad

de lecturas que fue reafirmada por la teología medieval y que es una de las funciones del esoterismo. Sin embargo, Filón se mantendría básicamente desconocido para los pensadores judíos, afectando su influencia fundamentalmente al pensamiento cristiano.

El hermetismo alejandrino[1]

El hermetismo alejandrino —es decir, la totalidad de los escritos llamados *Hermetica*— fue, mucho más que el estoicismo, el corpus fundamental del que vendría a beber el esoterismo. Podemos hablar de cuatro «religiones» nuevas e incluso rivales desde el siglo II al IV: hermetismo, gnosticismo, neoplatonismo y cristianismo. Cada una de ellas tiene con las otras importantes puntos en común. Se sabe que Alejandría, fundada en el 332 a.C., se desarrolló rápidamente para convertirse en una de las ciudades más importantes de la antigüedad. Allí abrió Euclides su escuela de matemáticas, en la que estudiaron Arquímedes, Hiparco, Eratóstenes y Apolonio de Perga. Pero también otras ciudades del delta se hicieron famosas. Los *Oráculos caldeos*, probablemente obra de Julián el Teúrgo, contemporáneo de Marco Aurelio, concuerdan con el estilo del hermetismo alejandrino. Estos escritos son medio orientales y medio griegos, y recogen una teología negativa que afirma firmemente la trascendencia del Padre y la magia teúrgica. Con el término «teúrgia» nos referimos al conocimiento de la teoría y la práctica necesarias para relacionarnos con los dioses no sólo por elevación de nuestro intelecto, sino también mediante ritos concretos y objetos materiales que ponen en movimiento las influencias divinas dónde y cuándo queremos, permitiendo así que los seres angélicos aparezcan ante nosotros. Elementos de los *Oráculos caldeos* se encuentran en Mario Victorino (*ca.* 280-*ca.* 363), Agustín, Porfirio, Sinesio, Jámblico, Arnobio, y, en el siglo XI, en el bizantino Psellos. La obra de Apuleyo de Madaura (*ca.* 125-*ca.* 170), que vivió y estudió principalmente en Atenas, también floreció durante la época del hermetismo alejandrino. Es autor del famoso *Asno de Oro* (o *Metamorfosis*), un relato latino lleno de magia, sortilegios y misterios.

1. La palabra «hermetismo» se utiliza, en un sentido restringido, para referirse a: a) los textos alejandrinos escritos en griego llamados *Hermetika*, muchos de los cuales (como el *Corpus Hermeticum*) se atribuyen al legendario Hermes Trismegisto; b) la literatura directamente inspirada por tales textos y elaborada más tarde (particularmente en los siglos XV a XX). No obstante, dicho término se utiliza también en un sentido más amplio, que cubre muchos aspectos del esoterismo occidental, como especulaciones alquímicas, astrológicas y semejantes.

Los *Hermetica* constan de varias pequeñas obras dispersas, la más famosa de las cuales es la colección conocida como *Corpus Hermeticum*, que dejó una huella permanente en el pensamiento occidental. Reúne diecisiete tratados escritos en griego en los siglos II y III. Estos tratados (*Poimandres, Asclepius, Kore Kosmu*, etc., a los que se añadieron los llamados *Stobaei Hermetica*) se conocen sólo a partir de manuscritos que datan de fecha no anterior al siglo XIV. Catorce de ellos fueron traducidos al latín por Marsilio Ficino en 1463. La Edad Media los olvidó, con excepción del *Asclepius*. Durante el Renacimiento, Valentín Weigel (1533-1588), el padre de la teosofía alemana (cuyo representante más destacado es Jacob Boehme [1575-1624]) cita a Hermes Trismegisto más que a ningún otro autor anterior —el Pseudo-Dionisio, Eckhart, Platón y Agustín vienen a continuación—. Estos escritos fueron atribuidos al «tres veces grande» Hermes Trismegisto. A diferencia de otras doctrinas centradas en puntos semejantes, como el mandeísmo, las enseñanzas marcadas con el sello de Hermes fueron recibidas por el mundo occidental moderno menos como reliquias de un «pasado superado» que como una fuente siempre disponible, viva y revivificante, que invita a una exégesis hermenéutica continua.

El moderno esoterismo occidental comparte con el hermetismo alejandrino un estado anímico, junto con una cierta actitud filosófica y una referencia —que es clara en ciertos textos del *Corpus*— a un argumento de caída y reintegración. Ese estado anímico es un cierto eclecticismo, la posibilidad de beber de corrientes diversas, y da origen a la noción de *philosophia perennis* en el siglo XVI, e incluye también el énfasis en la voluntad, tanto en el plano divino como en el humano. La actividad de Dios es su voluntad, y su esencia consiste en «querer». Igualmente, la teosofía germánica, comenzando con Jacob Boehme, pondrá el acento en esta misma primacía de la voluntad de Dios. El adepto, por su parte, debe «tener voluntad de conocer». Los aspectos pesimista y optimista de los *Hermetica* se encuentran también en el hermetismo moderno; optimismo en la medida en que es posible unirse a lo divino al inscribir una representación del universo en nuestra propia *mens*; pesimismo en la medida en que se subrayan con intensidad, las consecuencias de la caída en el estado actual de la naturaleza.

El presupuesto filosófico común a los *Hermetica* y los tiempos modernos es la ausencia de un dualismo ontológico absoluto. En el tratado *Nous*

a *Hermes*, el primero instruye al segundo para que refleje el universo en su propia mente, para que capte la esencia divina de la naturaleza y la grabe en su psique, lo que resulta posible desde el momento en que los humanos poseen un intelecto divino. Este tema del «espejo», de la «especulación» incesante, está relacionado con un motivo fundamental del esoterismo, a saber, la idea de que el universo es semejante a un libro que hay que leer o descifrar. Dios es conocido por la contemplación del mundo; y puesto que el universo es un bosque de símbolos, es natural interesarse por todo lo que contiene. De aquí el acento que los *Hermetica* (especialmente los *Kyranides*) ponen en lo particular, los *mirabilia*, a expensas de lo abstracto y lo general. Esta ciencia no es «desinteresada», sino que llega a lo general a través del rodeo enriquecedor de lo particular y lo concreto. Es ya la semilla de Paracelso y la *Naturphilosophie* romántica alemana. El gusto por lo concreto y a veces incluso una filosofía de la encarnación dan lugar a una compatibilidad obvia con el cristianismo. «No hay nada invisible, ni siquiera entre los seres incorpóreos», pues la reproducción de los cuerpos es un «acto eterno»; la corporificación es «una fuerza actuante», según enseña el *Corpus*. Estamos ya cerca de la *Geistleiblichkeit*, la «corporeidad espiritual» de la teosofía de Boehme y Oetinger.

El tercer punto de convergencia es la referencia a los temas míticos de la caída y la reintegración. Nótese que el tema de la caída de la humanidad por la atracción de lo sensible, muy corriente en la teosofía occidental, está ya presente en el *Poimandres* (el primer texto del *Corpus*), donde se dice que el hecho de que Adán fuera encerrado en la naturaleza sensible fue debido a *Eros*. Esto no significa desprecio por la naturaleza; más bien es un mitema cosmosófico que invita a un trabajo regenerador por vía de una reascensión. Ésta tiene lugar tanto a través de nuestro «intelecto», que, conectado con las inteligencias espirituales intermedias, las utiliza a modo de escala espiritual, como mediante prácticas teúrgicas, o bien mediante ambas a la vez. Los *Hermetica* nos capacitan así para comprender mejor la teúrgia de John Dee y, en el siglo XVIII, la de Martinès de Pasqually. La esencia divina encerrada en los seres humanos no es tal que pueda ser liberada o regenerada por el medio que uno quiera, sino sólo según métodos precisos, entre los que están las iniciaciones, que pueden ser de varios tipos. La enseñanza que el hermetismo alejandrino proporciona en este punto implica la creencia en un «cosmos astrológico», mientras que la astrología moderna, especialmente

desde el siglo XVII, tiende cada vez más a separarse de los procesos iniciáticos y a convertirse sólo en una forma de adivinación.

Por último, existe la idea en el hermetismo alejandrino de que, gracias a la humanidad, la misma tierra es susceptible de mejorar, de recuperar un estado glorioso y llegar a ser verdaderamente «activa». La difusión de esta idea fecunda se vio ayudada por los escritos de san Pablo (Romanos 8,19-22): la humanidad arrastró a la naturaleza en su caída, y, en consecuencia, la naturaleza puede ser regenerada con ayuda de la humanidad si ésta opera un retorno en sentido inverso. Una base posible quizá para una ecología metafísicamente fundamentada.

Hasta 1610 se creyó que estos textos eran anteriores al cristianismo y contemporáneos de Moisés; de ahí el aura que los rodea, especialmente a los ojos de los «hombres de deseo». Sin embargo, excepto en el caso del *Asclepius*, cuya versión latina nunca se perdió, la Edad Media no tuvo ningún conocimiento directo de ellos. Habrá que esperar a los inicios del Renacimiento para descubrir la cuasi totalidad de los mismos, lo que permitirá a Marsilio Ficino ofrecer una traducción casi completa. La alquimia hermética surgió de una influencia similar y se originó en el mismo ambiente. Parece que era desconocida en el Egipto faraónico. En el helenismo alejandrino, o paralela a él, la alquimia hermética parece haberse desarrollado como una extensión de la astrología hermética, a partir de la noción de simpatía que une cada planeta a cada metal. El hermetismo alquímico alejandrino sigue dos direcciones: la que consiste en elaborar recetas de tinturas y transmutaciones metálicas, y la que corresponde a una mística que se expresa a través de los símbolos naturales. Recordaremos las grandes etapas de esta evolución.

La alquimia occidental comienza de manera indudable en Alejandría, o, más en general, en las ciudades del Delta. Hasta aproximadamente el siglo II a.C., es esencialmente una técnica ligada a la práctica de las artes de la orfebrería. Con Bolos de Mendes, llamado el Democritiano, adquiere en el siglo II un giro filosófico o, más precisamente, esotérico; por vez primera, al parecer, la doctrina fundamenta y sostiene la experiencia. Un conjunto de textos importantes, titulados *Física y Mística*, frecuentemente comentados con posterioridad, expresan las ideas de Bolos. A continuación, en los siglos II y III, encontramos una serie de textos que los historiadores han llamado «apócrifos», de los que solamente quedan extractos, y que responden a la necesidad de tener la alquimia por una ciencia reve-

lada por un dios, un profeta o un rey del pasado. Viene luego Zósimo de Panópolis (finales del siglo III o principios del IV), que trabaja sin duda especialmente en Alejandría. Los veintiocho libros que componen la vasta suma dedicada a su hermana Teosebia fueron traducidos por Berthelot y Ruelle a finales del siglo XIX. Encontramos en ellos un sorprendente simbolismo alegórico, secretos revelados en el curso de visiones, numerosas compilaciones junto con escritos originales, y sobre todo el espíritu del hermetismo y de la gnosis. Es por último la época de los «comentadores», a partir del siglo IV y hasta el siglo VII, en el transcurso de la cual se asiste a un divorcio cada vez más marcado entre los técnicos y los «místicos», es decir, entre aquellos que buscan únicamente recetas eficaces, y los adeptos, preocupados ante todo por el simbolismo esotérico. Entre ellos se encuentran Sinesio (siglo IV), Olympiodoro (siglo VI), y Estéfanos de Alejandría (610-641). Este último, que era también filósofo, matemático y astrónomo y gozaba del favor de la corte de Bizancio, consideraba la alquimia esencialmente como un ejercicio espiritual. Del siglo VII datan también los comentadores anónimos llamados el Anepígrafo y el Cristiano. Sin duda el *Corpus* de los alquimistas griegos, que reúne los textos de todos esos autores y en el que se inspirará la Edad Media, estaba concluido a finales del siglo VII.

El gnosticismo

¿Podemos hablar de esoterismo a propósito de la «gnosis», tan viva en los primeros siglos, en el mismo sentido en que lo hacemos para la alquimia y el hermetismo alejandrinos? Sin duda, y tanto más cuanto que hoy mismo esa palabra, en el sentido de «conocimiento», es a veces sinónimo de esoterismo. Sin embargo, la gnosis, en el sentido general del término, debe distinguirse cuidadosamente de la gnosis del comienzo de nuestra era, a la que, para evitar confusiones, sería preferible reservar la denominación de «gnosticismo». El tema común a las diversas formas de este misticismo es la redención, la liberación del mal; esto implica la destrucción de este universo en que vivimos, o al menos la elevación de nuestra alma por encima de este mundo que se trata ante todo de abandonar. Basílides y Valentín no enseñan una doctrina dualista según la cual el Mal sería un principio del mismo rango ontológico que el Bien. Pero en la misma época —en el siglo II— Marción afirma ese dualismo, que

se encuentra en muchos sistemas del mismo tipo que tratan el tema de la liberación, por Cristo, de nuestra alma, que siendo de origen divino se encuentra encerrada en este mundo creado por un demiurgo malvado. El Dios del Antiguo Testamento es ese demiurgo malvado cuya maléfica obra quiso corregir el Dios del Nuevo Testamento. Común al gnosticismo y a los textos herméticos es la meditación basada en mitos más o menos próximos al Génesis bíblico. Pero el hermetismo es a menudo optimista, el gnosticismo siempre pesimista. El primero maldice al segundo, que comete el error de no ver en el universo entero más que la obra malvada de un creador perverso. Los discípulos de Hermes Trismegisto son los adversarios de los gnósticos, incluso cuando se trata de comentar mitos o elementos doctrinales más o menos comunes a unos y otros.

Gnosticismo y neoplatonismo tienen un punto en común, puesto que ambos enseñan que nuestra alma, de origen divino y extranjera en la tierra, contrae al encarnarse una mancha de la que se libera mediante el retorno ascendente a su origen. Y esto ocurre en virtud de una potencialidad divina que nos es propia y que puede ser actualizada cuando se despierta desde el exterior. Pero a un neoplatónico como Plotino le disgustaba el gnosticismo. Plotino le reprocha el profesar un dualismo absoluto, el no contentarse con la práctica religiosa, con la vía ascética, y superponerles dramas metafísicos que él juzga arbitrarios.

Desde el punto de vista del esoterismo judeocristiano, el gnosticismo presenta la ventaja de tomarse el mito muy en serio. Con Mani, se asiste a un soberbio mito que desemboca en la dramaturgia del «Salvador salvado», mitologema que reactualizará el esoterismo de los tiempos modernos. Pero la teosofía occidental, sea judía (Cábala) o cristiana, rechazará siempre el dualismo ontológico y se mantendrá alejada de las especulaciones complicadas y fantásticas que, como las del gnóstico Justiniano en el siglo III, hacen depender de una escena doméstica metafísica la suerte del hombre. La tendencia gnóstica a abusar de las mediaciones condujo a un fárrago de clichés que prosperó con el tiempo. El esoterismo cristiano no podrá suscribir, por otra parte, la idea del gnosticismo según la cual Cristo no es el Salvador en el sentido pleno y verdadero del término, sino solamente el revelador de una ciencia oculta, el enviado que habría tenido por misión ser despertador de las conciencias más que Salvador. Bajo diversas formas, ese dualismo absoluto tendrá larga vida. Está en las fuentes del bogomilismo búlgaro del siglo X, que se encuentra a su vez en el ori-

gen del movimiento cátaro. Por último, la imagen trágica y humillante que Mani da del ser humano volverá a aparecer en el siglo XX, bajo formas evidentemente muy distintas, por ejemplo en la antropología freudiana.

El neoplatonismo pagano

En el pensamiento platónico existe una frontera clara entre el mundo de arriba y el de abajo, estando excluida toda idea de ayuda venida de lo alto. Las alturas no descienden hacia nosotros, lo que no es por otra parte necesario, ya que nuestra alma, rodeada aquí abajo de cosas que nos recuerdan la existencia de un mundo superior, encuentra en sí misma posibilidades de desarrollo. El neoplatonismo conserva del pensamiento de Platón la creencia en que, por una parte, el mundo de los sentidos es opuesto al de las Ideas, que aquél es la prisión de la que el alma debe ser liberada, pero que, por otra parte, ese mundo de los sentidos participa igualmente en las Ideas en la medida en que puede transmitir a nuestra alma «reminiscencias» que la saquen de su estado de sueño. En Platón, Eros va hacia lo alto, la salvación es la subida del alma. Plotino inserta la doctrina de Eros en el esquema caro a los alejandrinos: existe ascenso y descenso, doble movimiento que marcará con el sello neoplatónico y para siempre el pensamiento esotérico occidental.

Dos tendencias caracterizan el neoplatonismo de los primeros siglos. No se distinguen doctrinalmente una de otra, sino que corresponden más bien a orientaciones diferentes de ciertas actividades. Una, puramente intelectual, es por ejemplo la de Plotino, para quien ningún culto visible se justifica. Otra corresponde a los desbordamientos de mitologías, ritos y encantamientos. De Plotino a Damascio —del siglo II al siglo VI—, el neoplatonismo vive su gran período, siguiendo una cuádruple dirección que el historiador Jean Trouillard resume así: a) recuperación de las grandes doctrinas helénicas a la luz del platonismo; b) intensa curiosidad por las sabidurías y las religiones orientales; c) búsqueda tanto de la salvación como de la verdad; d) tendencia a plantear una procesión integral, una trascendencia intransigente unida a una inmanencia mística. El esoterismo occidental seguirá cada una de esas directrices adaptándolas a su manera.

Los filósofos neoplatónicos se reclutan entre las clases acomodadas de la sociedad, se ocultan gustosos del vulgo, y enseñan que la filosofía exige una iniciación larga y laboriosa. Ese solo rasgo basta, a ojos de algunos

de nuestros contemporáneos, para definir el esoterismo, aunque éste no se limite al gusto —o la necesidad— del secreto, de la *disciplina arcani*. Lo que vemos aparecer a finales del siglo II, con el nacimiento de esos medios filosóficos, es esencialmente la enseñanza de un método que permite acceder a una realidad «inteligible», así como construir o describir esta realidad en su estructura y en sus articulaciones. Contrariamente a lo que llegará a ser el esoterismo occidental, esta realidad inteligible no tiene por función explicar el mundo sensible, sino más bien abandonarlo a fin de relativizar esa región imperfecta para acceder a una región pura donde el conocimiento y la felicidad resulten posibles. Sin duda, lo sensible refleja lo inteligible, pero poco importa el sentido de lo sensible: lo esencial es superarlo para llegar al mundo de las Ideas. No hay verdadera comunicación entre los dioses y los hombres. Los personajes divinos de los mitos son indiferentes a nuestra suerte. Esta filosofía es ante todo un método de «descripción de los paisajes metafísicos a los que el alma se traslada en una especie de entrenamiento espiritual» (Émile Bréhier). El hombre no es ya, como en el estoicismo —y como vuelve a serlo en el esoterismo—, un objetivo del universo, es solamente un ser que trata de contemplar el orden universal. Poco importa entonces la interdependencia de los seres tal como la conciben el hermetismo y más generalmente el esoterismo, sólo importa la jerarquía de las formas del ser, de la menos perfecta a la más perfecta, en función de nuestra capacidad para remontar los peldaños de la escala ascendente..

Ammonio Saccas, del que apenas se sabe nada salvo que enseñaba en Alejandría (232-243), fue maestro de Plotino, y es sin duda el primer filósofo neoplatónico. Plotino, por su parte, se encuentra en Roma desde el 245 hasta su muerte (270), y allí reúne a sus discípulos, entre ellos Porfirio, que editará sus obras bajo la forma de *Enéadas* (serie de conferencias que tratan de astrología, de la forma en que el alma desciende al cuerpo y le está unida, de la memoria, etc.). Cuando Plotino habla de la adivinación astrológica, de la oración o del culto a las estatuas, es para mostrar que la eficacia de esas prácticas no es debida a la acción de un dios sobre el mundo, sino a la simpatía que comunica entre sí las diversas partes del mundo. Un acto cultual bien ejecutado o un encantamiento producen sus efectos. Mientras, según Filón, el mediador o Logos puede castigar o recompensar y se cuida del bien de los hombres, la hipóstasis plotiniana no desea en absoluto nuestro bien. Buen ejemplo, como se ha

señalado en ocasiones, de la diferencia entre la devoción semita y el intelectualismo helénico. El interés de Plotino por la magia no expresa un interés particular por la naturaleza como portadora de significados que hay que descifrar; testimonia solamente un interés por el rito, «que transforma en el fondo todo acto cultual en un acto mágico» (*Enéadas* IV, IV, 38 y sigs.), rasgo común en una época ávida de encantamientos, de tablillas escritas y de mancias de todo tipo. El mundo sensible es una inmensa red de influencias a las que sólo la filosofía permite escapar, en la medida en que se define ante todo como una escuela de purificación. Recordemos que Plotino combate el dualismo del gnosticismo; el capítulo IX de la *Enéada* II tiene por título: «Contra aquellos que dicen que el Demiurgo de este mundo es malo y que el Cosmos es malo».

Su discípulo Porfirio (234-305), de Tiro, insiste en el carácter purificador de la teúrgia y trata, en las *Imágenes*, de la significación simbólica de las estatuas. El pensamiento de Jámblico de Chalcis (*ca.* 250-330), que enseña en tiempos de Diocleciano y Constantino, domina todo el final del neoplatonismo. Este neopitagórico gusta de clasificar, como Aristóteles, pero platonizando, para encontrar en el mundo «inteligible» las abundantes formas religiosas del paganismo. Su libro *Los misterios de Egipto*, compuesto hacia el 300, es un intento de justificar la teúrgia y los «misterios» en su literalidad, como forma de reacción contra una vía de salvación que sería puramente «intelectualista». La filosofía era para Plotino el único medio de comunicar con los seres superiores, pero el libro de Jámblico pretende ser una apología de la teúrgia. Ejercerá durante mucho tiempo su influencia; sobre el emperador Juliano, sobre Proclo, sobre el Pseudo-Dionisio. Y Proclo será su mediador.

Macrobio, tan importante como Calcidio para comprender el platonismo de Chartres en el siglo XII, es autor de un comentario del famoso «Sueño de Escipión», de Cicerón (en *De republica*, VI). Titulado *In somnium Scipionis* y escrito hacia el 300, este libro de Macrobio desarrolla las ideas neoplatónicas, astrológicas y aritmológicas que se vuelven a encontrar en parte en sus *Saturnalia*. El Intelecto es ahí concebido como una facultad divina común a los hombres y a los astros. Éstos manejan la razón humana de la misma manera que hacen fermentar el pan. El germen de hierro de la planta se pone aquí en relación con la razón del hombre.

El gran nombre que sigue cronológicamente al de Jámblico es el de Proclo (412-485), llamado de Bizancio, teúrgo que también enseñaba en

Atenas. Marinus nos dejó una *Vida de Proclo* que nos informa de su biografía. Gran clasificador, espíritu claro, es autor de numerosos comentarios a Platón, se muestra curioso por todos los mitos, por todos los ritos, y está vinculado a la escuela de Jámblico. Frente al cristianismo ascendente, Proclo se convierte en defensor de las tradiciones antiguas, pero el esoterismo cristiano se referirá a menudo a su obra, aunque, contrariamente a Porfirio, Proclo polemiza poco contra el cristianismo. Su *Comentario al Timeo*, sus teorías sobre el Alma del Mundo, sobre el «Caos», que considera tan divino como la Luz, hasta el punto de ver en ambos la primera expresión del Bien, su sentido de la dramaturgia mística —combate de los titanes contra Dionysos, lucha de los Gigantes contra Zeus, etc.— y de las polaridades dinámicas, servirán para alimentar las especulaciones teosóficas posteriores. Su concepción de las oposiciones polares, por ejemplo, conocerá una posteridad notable en el curso de los siglos, pues pone el acento en la fecundidad de los principios antitéticos. Sus *Elementos de teología* retoman la vieja idea de Tales: «Todo está llenos de Dioses», hasta el punto de que las mismas piedras encierran una vida, o una virtud purificadora. Bajo la influencia de los *Oráculos Caldeos*, tanto Proclo como Jámblico desarrollan una concepción de la magia que corresponde a una rehabilitación de la materia. Pero sobre todo, la afirmación de que existe una forma no empírica de corporeidad (*«okLema»*, el vehículo, idea tomada del *Timeo*) anticipa la noción teosófica de corporeidad espiritual, pues según Proclo toda alma posee una vestimenta hecha de luz, una mediación entre cuerpo y espíritu, susceptible de manifestarse y dotada de una sensibilidad inalterable. Es casi la misma idea que Henry Corbin desarrollará, a propósito del esoterismo shiita, al hablar de «cuerpo sutil». Proclo aparece verdaderamente como uno de los primeros representantes del esoterismo occidental en el sentido de que, ante todo, se muestra tan cuidadoso de transfigurar lo sensible como de purificar el alma. Su influencia llegará a Siria, para dejar su huella en el *Liber de causis* (¿hacia el 825?) por mediación del cual ese pensamiento volverá a Occidente. A través de Psellos, y más tarde por mediación de Gemistos Plethon, incidirá en Pico della Mirandola en el alba del Renacimiento y, por lo tanto, en el esoterismo moderno.

Además de esos grandes autores, el neoplatonismo vio surgir diversas obras, diversas prácticas. El libro de Filostrato, *Vida de Apolonio de Tyana* (hacia el 220), había conocido ya un gran éxito en su época, pues ese re-

lato muestra al Apolonio pitagórico iniciándose en todos los procedimientos mágicos del Oriente. Poco antes, había desarrollado su actividad el charlatán Alejandro de Abonotica cuyas maquinaciones había desvelado Luciano en *Alejandro*. Del siglo III al V el gobierno imperial multiplica leyes y edictos contra la adivinación y ciertas formas de sacrificio —creyendo en su eficacia—, es decir, contra prácticas que el neoplatonismo hace cada vez más indisociables de su propia enseñanza. El cosmos inspira a los neoplatónicos una veneración religiosa que se expresa generalmente, del siglo II al siglo IV, por un culto popular al Sol, tanto en los misterios de Mitra como en el culto oficial al Deus Sol, denominador común de casi todas las religiones del Imperio. A esto se añade, por supuesto, por una parte la influencia de los *Oráculos Caldeos*, libro santo del helenismo —a propósito del cual dice Proclo que si hubiese que quemar todos los libros del mundo, él querría conservar al menos ése, junto con el *Timeo*—, y, por otra, las prácticas alquímicas, tan extendidas en esta época y que también se basan en la creencia en la unidad de los seres y la simpatía universal. Con la alquimia griega volvemos a encontrar el hermetismo, pero de manera natural, puesto que entre éste y el neoplatonismo existen lazos más que estrechos. Al menos, y sobre todo con Proclo, cuyo tratado *Sobre el arte hierático*, basado en la teoría de las simpatías, evoca de forma precisa las «cadenas místicas» —la de Hermes por ejemplo— que unen las plantas y los astros, e incluso los animales, destacando también el aspecto médico-astrológico del hermetismo. El neoplatonismo muere al mismo tiempo que la cultura griega; Damascio (hacia 470-544), uno de los últimos neoplatónicos, es un devoto de la vida espiritual y mística, pero se expresa como filósofo, no como mago ni como teúrgo. En tal sentido, marca el fin de una época. Los siglos VI y VII corresponderán a un largo período de silencio.

Los comienzos del esoterismo cristiano

El neoplatonismo helenístico lleva consigo elementos doctrinales incompatibles con el cristianismo. Así, la divinidad de los astros —aunque el esoterismo cristiano admita la idea de los intelectos agentes o las inteligencias rectoras—, la eternidad del mundo, y la creencia de que las almas son de origen divino. Pero este último punto puede ser objeto de interpretación en un sentido cristiano, y uno de los elementos constitutivos del

neoplatonismo, la creencia en la magia, no es del todo incompatible. Además, la noción de elementos intermediarios o mediaciones, unida a la del *intellectus* humano en relación con los «intelectos» rectores o agentes, y la noción correspondiente de periplo iniciático en el sentido de un ascenso del alma —y de la naturaleza, transfigurable— hacia Dios, no se oponen tampoco a la enseñanza de Jesús. Ésta es la razón de que el esoterismo cristiano adopte y confirme, en el curso de los siglos, rasgos claramente neoplatónicos, hasta el punto de que éstos pronto se harán inseparables de dicho esoterismo. Influencia a la que se añade la del hermetismo. Lactancio, convertido en el año 300 al cristianismo, después preceptor del hijo del emperador Constantino, considera a Hermes Trismegisto un sabio inspirado por Dios. Sin duda el hermetismo ignora todo del Salvador, y por otra parte tiende a admitir más o menos la idea de una fatalidad astral inexorable, pero comparte sin embargo con el cristianismo una elevada concepción del lugar del hombre en el universo y en el devenir cósmico. Ahora bien, este lugar es dramatizado por el judeocristianismo. El acento puesto sobre el «drama» —caída de Lucifer, de Adán, el universo arrastrado en la caída, posterior reintegración— actualiza los mitos fundadores y totalizantes, haciendo intervenir en sus *scenarii* cierto número de *dramatis personae*, con secuencias a través de las cuales todos los niveles del Ser y de las cosas se revelan profundamente relacionados entre sí, se trate del Cielo, la Naturaleza entera o el hombre. El cosmos de los griegos no tenía historia, era eterno, todo lo más cíclico. El cristianismo introduce cambios radicales, iniciativas absolutas, que acentúan el aspecto dramático del Antiguo Testamento y trasladan al mismo tiempo los relatos mitológicos griegos al nivel del individuo concreto. Celso, en su *Discurso verdadero* (siglo II), reprocha a los cristianos que admitan un Dios no absolutamente inmutable, sensible a la devoción, y un Cristo cuyos relatos no se dejan alegorizar. Por último, el cristianismo concibe al hombre como un sujeto relativamente autónomo o independiente del mundo concreto, es decir, como un ser dotado de una vida propia cuyo papel no se limita a pensar el universo, sino también a actuar de diversas maneras. Una vida humana es también una existencia, que implica una responsabilidad, unos «talentos» que hay que hacer fructificar.

No es éste lugar adecuado para enumerar todos los elementos que permitieron que se pudiera ver en el cristianismo primitivo considerado en sí mismo —a través del Nuevo Testamento— una forma de esote-

rismo. Limitémonos a algunos recuerdos de esta naturaleza. Pero —precisemos también— afirmar que su exoterismo no es otra cosa que una traición a su sentido original, esotérico, sería tan falso como pretender lo contrario. Por otra parte, los rasgos aquí evocados se refieren sobre todo a un elemento esotérico entre otros, el «secreto», la *disciplina arcani*, o los grados iniciáticos. Los límites de esta visión de conjunto no permiten mayores desarrollos. Hay aquí y allá, en el Nuevo Testamento, pasajes como Marcos 4,10 y sigs., 7,17 y sigs., 10,10 y sigs., que pueden ser interpretados en un sentido esotérico. Paralelamente, en Efesios 3,17-19, san Pablo nos habla de cuatro dimensiones que hay que conocer, como en otra parte hace alusión al «alimento sólido», que no todo el mundo puede digerir. No se habla en ninguna parte de un secreto comunicado a los apóstoles por Cristo después de su resurrección, pero después de todo nada en los Evangelios impide imaginarlo; además, la mayor parte de los evangelios apócrifos no dejan de hacer referencia a ello. Por otra parte, en los primeros tiempos de la Iglesia se distingue a los principiantes, los adelantados y los perfectos, esquema triádico propio de casi todas las iniciaciones. Y san Ambrosio nos dice que en el siglo IV todavía no se escribe ni se recita el Símbolo de los Apóstoles delante de los catecúmenos o los heréticos. Se trate de los discursos catequéticos del obispo Cirilo de Jerusalén o de los textos de san Basilio, se tiene siempre la impresión de que existe una enseñanza iniciática, por grados.

No hay nada extraño en esto. En efecto, ¿cómo hacer comprender la Trinidad, la Eucaristía, el «Hijo de Dios», a un recién llegado que no ha oído jamás hablar de ello? Concepciones metafísicas tan elaboradas, que forman parte de un mito totalizador o proceden de él, no pueden ser accesibles a todos desde el primer momento. No basta ser catecúmeno para poder contemplar lo que san Basilio llama una «tradición tácita y mística mantenida hasta nuestros días». Como acertadamente escribe Raymond Abellio: «Democrático por su misterio, el cristianismo es aristocrático por su gnosis» (por supuesto, no se trata aquí del gnosticismo). «La ciencia no es para todos», dirá también el Pseudo-Dionisio recordando que los apóstoles expusieron las verdades bajo el velo de los símbolos y no en su sublime desnudez. Pero a estos testimonios es necesario añadir el recuerdo de una evidencia, a saber, que jamás existieron, y no pudieron existir, sacramentos «secretos» que superen por su importancia al bautismo o la eucaristía. El esoterismo, en el sentido de «secreto», no es otra cosa que las

vías iluminativas que permiten a nuestra inteligencia percibir lo más «interior» de los misterios. Esto no es otra cosa que la vía anagógica, es decir, el nivel superior de comprensión de un documento sagrado más allá de una lectura simplemente alegórica. Sobre esta compleja cuestión se puede consultar el estudio de Jean Daniélou (en *Eranos Jahrbuch*, 31, 1962), y las referencias proporcionadas por Frithjof Schuon (*De l'unité transcendante des religions*, 1948 [De la unidad trascendente de las religiones, 1981]). Dejemos por el momento a Orígenes la última palabra: «Hay diversas formas bajo las cuales el Verbo se revela a Sus discípulos, conformándose al grado de luz de cada uno, según el grado de su progreso en la santidad» (*Contra Celso*, IV,16). Por lo demás, sería, como hemos visto, mutilar el pensamiento esotérico limitarlo a esta sola dimensión. Nunca se repetirá bastante que en Occidente la forma de pensamiento esotérico integra la naturaleza, y no se limita al problema de que una cosa sea más o menos «secreta» y deba mantenerse más o menos «oculta» que otra. A cada uno incumbe descubrir, por su propia cuenta, lo que sea capaz de comprender. La naturaleza, es decir, el cosmos entero, sugiere y suscita esta hermenéutica, de la que da testimonio el célebre pasaje del apóstol Pablo (Romanos 8,19-22).

La existencia de evangelios apócrifos ayudó a percibir mejor algunos significados profundos de los textos canónicos. Entre algunos de esos escritos, mencionemos simplemente las *Pseudo-Clementinas*, que fueron atribuidas a Clemente de Roma, donde se trata de astrología, magia y angelología. A estos textos se añaden los de figuras curiosas, como Cipriano, mago del siglo III convertido en obispo de Antioquía y muerto mártir; en su *Confesión* habla mucho, a propósito de su educación, de demonios, misterios paganos, ciencias naturales y ocultas. Pero lo esencial para el desarrollo de un esoterismo cristiano en el sentido pleno de la palabra está en otra parte, a saber, en el debate que una forma importante de cristianismo mantuvo con la filosofía.

Se sabe en efecto que la historia del pensamiento cristiano es inseparable de la necesidad de poner en concordancia la fe con algunas enseñanzas fundamentales del helenismo. Esto es particularmente cierto para el esoterismo cristiano. Clemente de Alejandría y Orígenes están muy vinculados a la civilización helénica, y no es por azar que estos dos pensadores no hayan dejado de ser citados hasta hoy por casi todos los esoteristas. No faltarán otros cristianos que pongan el acento en las incom-

patibilidades, la mayor parte de las cuales reside en el hecho de que el helenismo no limita la divinidad en el mismo punto de la jerarquía de los seres. En efecto, para Platón y los estoicos, el Ser divino se extiende hasta los astros, hasta nuestro mundo, e incluso hasta nuestras almas, mientras que los cristianos lo limitan a la Trinidad. Vemos así cómo Arnobio, convertido en el 297, ataca la enseñanza de Platón en virtud de la cual las almas son seres divinos caídos (es la famosa teoría de la «reminiscencia»). Y sin embargo, ver el espíritu incluso en la materia inanimada, esforzarse en percibir a través de las innumerables «signaturas» dispersas en la naturaleza y localizables en nuestra alma los peldaños de una escala de Jacob que une el cielo con la tierra, he aquí lo que interesa al esoterismo. Los griegos habían dicho ya mucho sobre ello. Se trata en el fondo de conciliar trascendencia e inmanencia.

Panteno, estoico convertido al cristianismo, crea en Alejandría una didascalia que tiene sucesivamente a la cabeza a Clemente (*ca.* 160-215) y a Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 254), y que representa sin duda el primer intento cristiano de gran amplitud destinado a rivalizar con las escuelas paganas. Clemente, también estoico convertido al cristianismo, se atreve a afirmar que el cristianismo cuenta con dos Antiguos Testamentos, el de los hebreos y el de los helenos. Afirma abiertamente que, si se le diera a escoger entre el saber y la salvación eterna, escogería el saber, pero es consciente a fin de cuentas de que no se los puede separar (*Stromata* IV,136). En ese libro fundamental y en otros escritos, subraya con más fuerza que ningún pensador cristiano antes de él, salvo evidentemente los representantes del gnosticismo, la importancia de ese saber, es decir, de la gnosis, entendida aquí en el sentido que conservará siempre en el esoterismo cristiano. La gnosis contiene la regla de la fe y la supera. «La gnosis [...] es una especie de madurez del hombre en tanto que hombre. Se opera gracias al conocimiento de las cosas divinas [...] Por ella, la fe alcanza su culminación y se hace perfecta, dado que el fiel no puede devenir perfecto más que de esta manera [...] Es preciso partir de la fe y, creciendo en la gracia de Dios, adquirir, en toda la medida de lo posible, su conocimiento» (*Stromata*, VII,55).

En esta misma escuela cristiana de Alejandría, Orígenes estudia primero con Ammonio Saccas —que veinte años más tarde tendrá también a Plotino como discípulo— y deja a su muerte una obra abundante, cuyo libro más importante es el *De principiis* (*Peri archôn*). Se puede decir que

con Orígenes el pensamiento cristiano se impregna de neoplatonismo. Las almas caídas son solamente espíritus puros que se alejaron de Dios pero que, gracias a una peregrinación apropiada, se acercan de nuevo a él. Nuestro cuerpo terrenal es, en esta vía, a la vez un castigo y una ayuda (idea retomada por la teosofía cristiana moderna). Las metáforas del viaje describen los fundamentos de un antiidealismo que seguirá siendo una de las características del esoterismo cristiano, a saber, la idea de que no existen almas creadas que estén completamente privadas de cuerpo. Sólo Dios es incorpóreo, los cuerpos no hacen más que modificarse en dignidad y perfección, según sus méritos. De este modo, no existe un corte absoluto entre los mundos humano y angélico. La idea de apocatástasis, que él defiende, es decir, de salvación universal —incluida la del diablo—, acentúa, por discutible que se la pueda encontrar, la idea profundamente origenista de la integración de la obra de Cristo en un proceso de tipo cósmico, y en esta integración, con o sin apocatástasis, radicará la fuerza de la teosofía moderna. Otros dos aspectos de su obra merecen ser mencionados para nuestro propósito. Orígenes preconiza en primer lugar un esfuerzo constante de interpretación de los textos —es decir, de hermenéutica espiritual— para pasar de la fe al conocimiento (a la gnosis), para estructurar en nuestra inteligencia lo que es por naturaleza impenetrable. El contenido de las Escrituras es triple: carnal (la letra), psíquico (moral), espiritual (místico y profético). Incumbe a cada uno hacer brotar en sí mismo las significaciones correspondientes al tercer nivel. Además, Orígenes preconiza la libertad de investigación. Ahora bien, ésta será por su misma naturaleza el fundamento o justificación de toda teosofía. Como en Clemente, tampoco en Orígenes la reducción de la fe a la gnosis tiene por objeto humanizar la fe privándola de su especificidad, pues esta libertad de investigación no mantiene evidentemente su sentido más que en el interior del dato de la Revelación.

A esta noción de gnosis —distinta, como hemos visto, de la de gnosticismo— debe vincularse la idea de «Tradición», que no es específica del esoterismo pero que sin embargo es históricamente inseparable de él. Abre el pensamiento de la Alta Edad Media, en el *Commonitorium* de Vicente de Lerins, en 354, con la formulación de las reglas que deben servir para discernir la tradición verdadera en materia de fe. El autor otorga una gran importancia a la opinión de los «antiguos». Repetida en el curso de los siglos, esta idea favorecerá y justificará la marcada inclinación de

los esoteristas por el estudio de los autores antiguos más diversos y, de manera general, por todo tipo de eclecticismos. Pero para Vicente de Lerins, como para el esoterismo, se trata siempre de buscar denominaciones comunes, es decir, lo que es común a todos. El pensamiento esotérico occidental como, por otra parte, las teologías de las iglesias constituidas, admite la idea de crecimiento de la tradición gracias a las revelaciones más individuales de los teósofos y a las elaboraciones doctrinales con mayor valor colectivo de autoridad por parte de los teólogos. Pero en uno y otro caso este crecimiento es comprendido como una serie de desarrollos que no pretenden ser otra cosa que ahondamientos y esclarecimientos. Se trata de mantener una unidad, doctrinal o de inspiración. Toda la época de la Alta Edad Media se caracteriza por una intensa actividad en cuanto a la elaboración de comentarios de la Biblia, según reglas derivadas del comentario alegórico de Filón, en virtud de las cuales no existe ningún conocimiento, ya sea científico o filosófico, de los que el comentario no pueda sacar partido. De ahí procede un eclecticismo que las teologías abandonaron poco a poco en el curso de los siglos, sobre todo en los tiempos modernos, pero que las corrientes esotéricas mantendrán afirmando siempre la ausencia de solución de continuidad, de hiato, entre la Revelación del Libro y la de la Naturaleza. Afirmación que caracterizará especialmente lo que se denominarán las filosofías de la naturaleza, en el sentido romántico del término.

Desde el comienzo del siglo III al comienzo del siglo IV, tres nombres parecen representar este eclecticismo neoplatonizante y esoterizante en el pensamiento cristiano: Calcidio, Sinesio y Nemesio. Calcidio, más aun que Macrobio, contribuye a imponer los temas platónicos en la Edad Media, con un espíritu esoterizante. En efecto, la traducción del *Timeo* de Calcidio, y el comentario que él mismo elaboró de esta traducción (hacia el 300), permanecerán hasta el siglo XII como fuente platónica fundamental del pensamiento de la Edad Media. Sinesio (*ca.* 370-*ca.* 413) influirá especialmente en el período bizantino. Africano, obispo de Cirene, amigo de Hipatia, escribe en griego sus *Himnos* y sus *Cartas*, que tratan en detalle de las simpatías ocultas entre los objetos naturales. Sinesio concibe el universo como realidad activa y dinámica y recuerda que el «conocimiento» deber estar oculto al vulgo y ser, por tanto, esotérico. Es también todo un universo de significaciones lo que propone Nemesio, obispo de Emesa, cuyo tratado *De natura hominis* (*ca.* 400) es unos de los primeros textos

fundamentales del cristianismo en presentar al hombre como microcosmo, es decir, como un universo reducido, un trazo de unión entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus. La resacralización del mundo pasa por el *anthropos*. El universo de orden que Sinesio ve en el conjunto de las cosas creadas, visibles e invisibles, es un jalón en la historia de las «correspondencias» ocultas.

Aspectos esotéricos del pensamiento de la Alta Edad Media

Las ideas agustinianas. Boecio

El pensamiento de san Agustín (354-430), gigante espiritual e intelectual que domina toda la Alta Edad Media, no corresponde a la corriente esotérica, pero su autoridad fue evocada con frecuencia por sus representantes. En efecto, si la especulación medieval sobre las cosas divinas pudo tomar de la tradición neoplatónica un alimento sustancial, fue en parte gracias a él, pues éste enseña que el alma, una vez embellecida, armonizada, ordenada, es capaz de ver la fuente de la que fluye toda verdad. En el nivel inferior, el alma inteligente, unida a los inteligibles, percibe las verdades de éstos en una luz de la que participamos de manera natural. El esoterismo reencontrará en él con satisfacción la idea de arquetipo. ¿No dice acaso que las leyes de los números están basadas en Dios, que con las Ideas gobiernan el orden de las cosas? Números e Ideas no son criaturas, pero detrás de ellos está en acción la Sabiduría eterna por la que el Creador ha hecho el mundo. «Las ideas son las formas originarias (*formae principales*), las razones estables e inmutables, de las cosas [...] Están contenidas en la inteligencia divina» (*De diversis quaestionibus*); y puesto que son los arquetipos de las criaturas, sólo a nosotros corresponde tratar de remontar de la imagen al modelo. Podemos, a través de las cosas del mundo, elevarnos hasta el Creador.

No es ése, ni mucho menos, un resumen del pensamiento de san Agustín, sino sólo el aspecto que tal vez concierne más directamente a nuestro propósito. El final de su vida corresponde al tañido fúnebre de la enseñanza pagana en Alejandría (es en el 415 cuando la filósofa Hipatia es asesinada por los cristianos). Los filósofos de Egipto buscarán refugio en Atenas, donde enseña Proclo, y la alquimia alejandrina pasará a Gre-

cia. Pero el final de la vida de san Agustín corresponde también al comienzo de la destrucción de las grandes ciudades por los bárbaros, es decir, a la desaparición de una verdadera civilización romana. Se asistirá entonces a un desarrollo de la vida espiritual mucho más que a una búsqueda de cultura intelectual, de ahí la creación de conventículos, generalmente bastante cerrados, que recuerdan los de la época de Filón en Alejandría. En el Oriente cristiano el acento se pone en las cuestiones metafísicas, con la preocupación por comprender la estructura inteligible de las cosas, en un sentido neoplatónico. En Occidente se ocupan más de cuestiones relativas a la institución de la Iglesia y su jerarquía, por tanto igualmente de las herejías (donatismo, pelagianismo, etc.). Con Gregorio el Grande (hacia 540-604) los papas se agarran al poder, pero sin dar ningún impulso creativo a la teología, pues son casi todos, hasta la Edad Media propiamente dicha, políticos y juristas. Por otra parte, queda poco de la Antigüedad griega, tan sólo algo de Aristóteles (el de la lógica), un poco de Platón; pero se sigue leyendo a Lucano, Virgilio y Cicerón. Curiosamente, una de las pocas figuras de la época que no parece haber estado particularmente marcada por el hermetismo servirá de referencia frecuente en el pensamiento esotérico moderno, especialmente en la literatura masónica. Se trata de Boecio (480-525), el «último de los romanos», cónsul en 510 bajo Teodorico, y ejecutado después de haber sido acusado de magia. Con él parece haber hecho su primera aparición precisa el problema del nominalismo y el realismo. *La consolación de la filosofía*, texto escrito en prisión antes de su ejecución, es un libro conmovedor que servirá de modelo a innumerables almas en busca de verdadera sabiduría. De mayor importancia para nosotros son los nombres de Dionisio el Areopagita y Juan Escoto Erígena.

El Pseudo-Dionisio

Dionisio, llamado el Pseudo-Dionisio desde que se supo que no era el personaje del que se habla en los Hechos de los Apóstoles, y que escribe a principios del siglo IV (*Teología mística*, *De los nombres divinos*, *De la jerarquía celeste* y *De la jerarquía eclesiástica* así como las *Cartas*), contribuye a la introducción de numerosas ideas neoplatónicas en la mística cristiana. Se precia de sacar toda su filosofía o, como ya dice él mismo, su «teosofía», de la Escritura. Y así es como en adelante los teósofos con-

cebirán su actividad. La teología negativa que elabora pone a Dios por encima de todos los «nombres divinos», pero éstos siguen siendo la clave de bóveda de su teosofía, que «imagina» una triple tríada de entidades angélicas en una serie de jerarquías celestes a las que corresponde un estado al menos teórico en el mundo de abajo. Después de Filón, Clemente de Alejandría, Gregorio el Grande y Orígenes, con los Capadocios y Agustín, el Pseudo-Dionisio es un eslabón esencial en la gran tradición de la angelología occidental, seguido por Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de Saint-Victor, Hildegarda de Bingen, Hadewijch y muchos otros. Angelología inseparable de la tradición esotérica, que se alimenta de mediaciones y mediadores: sabemos que *angelos* significa «mensajero». El Pseudo-Dionisio da al cristianismo esta teosofía y a la vez una mística elaborada, basada en las tesis plotinianas asociadas al dogma cristiano en una síntesis nueva y armoniosa, mientras que el neoplatonismo de sus predecesores no pasaba de ser generalmente un hecho más o menos cultural. Su pensamiento teosófico está impregnado sobre todo de las ideas de Proclo; es quizás incluso discípulo suyo, aunque parezca más próximo a Damascius por lo que se refiere a su teología negativa.

Máximo el Confesor, Isidoro de Sevilla y Juan Escoto Erígena

Máximo el Confesor, autor ascético y poeta, vive casi un siglo después que el Pseudo-Dionisio, cuyas obras comenta. Habla del alejamiento de Dios, del retorno de las criaturas, de su «restitución» —el esoterismo occidental hablará, en el mismo sentido, de «reintegración»—, y se muestra todavía más cristocéntrico que su maestro. Gracias a las interpretaciones que Máximo da del Pseudo-Dionisio, la mística y la teosofía de éste penetran más en Occidente, para convertirse en una de las fuentes más importantes y valiosas de la mística y la teosofía cristiana. Los *Ambigua* de Máximo contienen un pasaje capital para la comprensión de la antroposofía (o antropología teosófica) posterior, especialmente a partir del Renacimiento; es ahí en efecto donde se encuentra quizás afirmada por vez primera con tanta claridad, la célebre fórmula del hombre *«officina omnium»* que reúne el mundo sensible y el mundo inteligible, y unifica la creación. Poco después de él, Isidoro, obispo de Sevilla († 636), la unifica también, pero es menos profundo y lo hace por medio de un inventario erudito. Autor de las célebres *Etimologías*, verdadera enciclopedia de la

época, que serán copiadas por Rabano Mauro y leídas por las generaciones siguientes, quiso construir una suma de los seres y las cosas. Descubrir en la naturaleza una infinidad de signos y dedicarse a presentarlos bajo la forma de sistemas de correspondencias es lo propio de Isidoro y del esoterismo occidental. Se ha podido hablar a propósito de este autor de una verdadera «estética del hermetismo», que es en efecto característica de un pensamiento en expansión en la alta Edad Media, en oposición al pensamiento clásico, pues se centra en los símbolos y en los juegos analógicos.

Era tarea de Juan Escoto Erígena presentar una síntesis de Dionisio y Máximo, haciendo de ella una obra personal hasta el punto de crear uno de los edificios teológicos e históricos más importantes de toda la Alta Edad Media. Monje procedente de Irlanda —uno de los pocos lugares de Occidente donde todavía soplaba la inspiración filosófica y donde encontró refugio una verdadera cultura—, Juan Escoto Erígena se convierte en el «sabio de cámara» de Carlos el Calvo, en cuya corte compuso en latín su obra maestra, *De la división de la naturaleza* o *Periphiseon*; redacta también comentarios a los escritos de Dionisio sobre los nombres divinos, realiza en la corte palatina la exégesis de las *Bodas de Mercurio y Filología* de Martianus Capella, y muere hacia el 870.

La autoridad verdadera y la sana razón no podrían contradecirse, pues ambas proceden de una misma fuente, la Sabiduría divina, origen de toda luz. Como indica el título de su obra maestra, Juan Escoto se consagró a la tarea de proponer una filosofía de la naturaleza. No es posible ofrecer un resumen válido en unas pocas líneas; recordemos simplemente que a pesar de la sospecha e incluso la prohibición de la que será objeto por parte de las autoridades eclesiásticas, alimentará las especulaciones teosóficas de muchos autores, hasta la época del idealismo alemán, en el siglo XIX. Los diferentes tipos de «naturaleza» que escoge y estudia, especialmente los de *natura naturata* y *natura naturans*, y el de «naturaleza creada y creadora», proporcionarán a la posteridad un marco cómodo susceptible de hacer brotar las inspiraciones más diversas. Su filosofía de expansión y contracción parece más cercana a la dinámica de la Cábala que al platonismo clásico. Por otro lado, buena parte de la antropología de Juan Escoto responde a los *Ambigua* de Máximo, que habían mostrado al hombre resumiendo y reuniendo en él toda la naturaleza para reconducirla a su causa primera. Además, si contrariamente a Dionisio no em-

plea el término *arquetipo* es porque prefiere el de *exemplum*, pero también para valorar al máximo la idea de arquetipos, o prototipos, vivos, en acción en la «*natura creata et creans*» compuesta por las más nobles de todas las criaturas de Dios. Esta enseñanza, que pone tan vigorosamente de relieve la de Dionisio, nos ayuda a comprender mejor el arte de las catedrales. El tema de la androginia de Adán antes de la caída, que retoma desarrollando ideas ya presentes en la obra de Máximo, sirve de punto de partida occidental a una larga tradición teosófica sobre el tema, hasta Franz von Baader (1765-1841) —que, por otra parte, se referirá varias veces de manera expresa a Juan Escoto— e incluso más allá de Baader. El *Periphiseon* es verdaderamente una «suma» teológica y a menudo teosófica donde se mezclan, unidas por un estilo elocuente y gracias al esfuerzo de una atrevida síntesis, ideas y citas tomadas de Agustín, Boecio, los Capadocios, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, Máximo el Confesor y el Pseudo-Dionisio, todo ello fundido en una obra de poderosa originalidad.

El Sepher Yetsirah

Sin duda no es por azar que en la época del Pseudo-Dionisio aparezca el primer escrito importante de la Cábala, al menos el primero que nos ha llegado de esta tradición por otra parte esencialmente oral. Se trata del *Sepher Yetsirah*, cuya teosofía no deja de presentar analogías con la de *De la jerarquía celeste* y *De los nombres divinos*. Sabemos que la Cábala constituye lo esencial del esoterismo judío. Si se quiere comprender su importancia para la religión hebrea, se debe saber que en ella la mística, en el sentido de unión con Dios, es bastante excepcional. Más que de unión, el judaísmo habla de visión de Dios, de contemplación de la majestad divina, de comprensión de los misterios de la creación. Visión, contemplación, comprensión activa, esto es lo que en este nivel define a la teosofía. Ahora bien, la Cábala no es otra cosa que la teosofía hebrea. Tiene por antepasada histórica directa la tradición esotérica llamada de la *Merkaba* (Ezequiel 1 y 3 es aquí el texto fundamental), centrada en torno a la idea de una ascensión hasta el «Trono» divino. Esta tradición de la *Merkaba* se prolonga desde el siglo I a.C. hasta el siglo X d.C. y presenta similitudes sorprendentes con el hermetismo y algunas formas de gnosis. Los libros llamados *Hekhaloth*, o «Palacios celestes», tratados esencialmente iniciáticos, describen con gran lujo de detalles las etapas de esta as-

censión, revelando al mismo tiempo los misterios de la Creación y la geografía del reino angélico. Será solamente hacia el siglo V o siglo VI cuando se redactó el texto oscuro, que no tiene más que algunas páginas, titulado *Sepher Yetsirah*, o «Libro de la Creación». Quiere conciliar el monoteísmo hebreo con algunas ideas neoplatónicas, y servirá de base a la mayor parte de las especulaciones cabalistas posteriores. De inspiración paralela a la de la *Merkaba*, pero todavía más especulativo y teosófico que ésta, está basado en una aritmología compleja que enseña las treinta y dos vías de la Sabiduría (*Hokhma* o Sofía) por las que Dios creó el mundo, las veintidós letras del alfabeto sagrado, y las diez *sefiroth* o números primordiales, de las que las seis últimas representan las seis direcciones del espacio. La influencia y proyección considerables de este tratado relativamente oscuro contrastan intensamente con su extremada brevedad.

Presencia del hermetismo. La influencia árabe

Volvamos al cristianismo. Sería un error pensar que durante este período las autoridades eclesiásticas tuvieron por sospechosas todas las formas de esoterismo, o incluso que las prohibieron. Si la alquimia no estaba en olor de santidad, era a causa de los «sopladores» o espagiristas, preocupados sólo por enriquecerse, pero la literatura eclesiástica de la Alta Edad Media es pobre en condenas del arte de hermes, ya que esta práctica o esta forma de espiritualidad permanece en la sombra hasta el siglo XII. En cuanto a la astrología, Gerbert (hacia 938-1003), obispo de Reims que se convierte en papa en el año 1000 con el nombre de Silvestre II, la practica junto con la alquimia. Se encuentra ya en él una representación astrológica compleja y muy elaborada, salida del esquema ptolemaico y que el Occidente debía conservar durante mucho tiempo: la Tierra, en el centro del universo, rodeado de nueve esferas concéntricas, a saber, los siete planetas, la esfera de las estrellas fijas y la del primer motor. Un hermetismo más o menos cristianizado continúa por otra parte la tradición del de Alejandría, mezclado o no con la alquimia. Es así como el *Liber Hermetis* es la traducción de un florilegio griego elaborado como muy tarde en el siglo V, pero cuyos elementos se extrajeron de obras mucho más antiguas; se encuentra en él sobre todo astrología, especialmente una de las primeras representaciones detalladas y complejas del sistema de los decanatos. Este libro será fundamental para el esoterismo de la Edad Me-

dia, que conoce también el *Asclepius*; pero sabemos que habrá que esperar al alba del Renacimiento para que el conjunto del *Corpus* sea reencontrado, y traducido inmediatamente al latín. El hermetismo alejandrino mantiene por tanto su influencia gracias a escritos diversos, a menudo fragmentos, o florilegios; además del *Liber Hermetis* y del *Asclepius*, algunas traducciones del griego de los *Kyranides*. Paralelamente, en el siglo V, *Las bodas de Mercurio y Filología*, del norteafricano Martianus Capella, originario de Madaura, recuerda mucho a Dionisio Areopagita por sus jerarquías de espíritus, pero si bien este libro despertó un interés real en el Occidente cristiano, no es un libro particularmente inspirado por la Biblia.

La masa de los otros escritos hermetizantes de esta época proceden sobre todo del árabe. Durante un siglo, contando desde el 635, el Islam, que se extendió de manera considerable, se instaló en España y no interrumpió su expansión en Occidente hasta el 732 en Poitiers (y el 751 en el Turquestán chino). Su religión, «escueta y clara como un paisaje del desierto y sin la afición helénica por las especulaciones complicadas sobre la naturaleza de la realidad divina» (Émile Bréhier) —lo que no impedirá que se desarrolle una magnífica teosofía, especialmente en la tradición shiíta—, favorece una teología racional y atomista, pero sin descuidar el estudio de Aristóteles y el neoplatonismo. Hecho capital, a partir del siglo XI se traduce mucho al árabe, sea del siríaco, sea del griego, y sabemos que la influencia de Aristóteles se hará preponderante. Curiosamente, se transmitirá a través de dos tratados que se le atribuyen falsamente: la *Teología de Aristóteles* (traducido al árabe en el siglo IX), que contiene textos de Plotino y otros del neoplatonismo, y el *Libro de las causas*, en el que se encuentran textos de Proclo. Estos tratados mezclan dos inspiraciones muy diferentes, la del empirismo racionalista de Aristóteles, que posee su técnica lógica propia, una forma de positivismo, y por otra parte una visión muy mitizada del mundo en la que reinan fuerzas espirituales que sólo la intuición puede aspirar a captar. Es un hecho notable el que el espíritu árabe se muestre capaz de pasar fácilmente de una tendencia a otra, lo que le ha permitido desarrollar las dos. Entre los filósofos árabes cuya influencia contribuyó a orientar a Occidente hacia la segunda tendencia, podemos mencionar, además de Al Kindi (hacia 796-873) y Al Farabi (siglo X), a Avicena (980-1037), para quien el conocimiento es debido a la influencia que el «intelecto agente» ejerce sobre los intelectos dispuestos a experimentarla. Es cierto que mientras persista la creencia en

los intelectos agentes, habrá lugar para una teosofía en las filosofías de la naturaleza y las antropologías, pero esta creencia será más tarde eliminada, al menos oficialmente, por la influencia de Averroes (1126-1198), aunque éste reconozca sin embargo «un» intelecto agente.

Será por tanto gracias a los árabes como el hermetismo vuelva a Occidente, o le llegue bajo formas nuevas. La astrología, sobre todo del siglo x al siglo xiii, se alimenta en gran parte de las compilaciones árabes, algunas de las cuales vendrán a completar las enseñanzas del *Liber Hermetis* en materia de decanatos. Árabe es también la fuente del *Libro de las imágenes* del Pseudo-Ptolomeo, del *Picatrix* y de los materiales retomados por el *Lapidario* del rey Alfonso X el Sabio. Desde Siria, el astrólogo Apomasar (siglo ix) transmite las enseñanzas herméticas al mundo latino. Las miniaturas de las versiones latinas de Apomasar, del *Picatrix* o del *Astrolabio*, marcadas por la astrología, forman parte del tesoro de la simbólica occidental y son tanto más valiosas cuanto que será necesario esperar al siglo xi, y sobre todo al siglo xii, para ver desarrollarse realmente una iconografía astrológica. Alquimia y Hermetismo se aprovecharán también de estas influencias, pues de los árabes procede el célebre texto *Turba Philosophorum* —o *Asamblea de Pitágoras*—, compilación redactada sin duda directamente en árabe, y la *Tabla Esmeralda*, todavía más célebre. El relato del descubrimiento de la *Tabla Esmeralda* se publicó con una exposición de la creación del mundo en una obra que los árabes, hacia el 825, titularon *Libro de los secretos de la creación*, sacado del *Libro de las causas*. Atribuyeron el *Libro de los secretos de la creación* a Balinus, es decir, Apolonio de Tyana. Un hermoso capítulo titulado «Sobre la creación del hombre», presentado como una revelación de Hermes, recuerda al *Poimandres* (texto, recordémoslo, con el que se abre el *Corpus Hermeticum*). El texto de la *Tabla Esmeralda* figura al final, bastante próximo a la versión que prevalecerá en adelante. Citemos también, entre otras obras, el *Libro de la luna*, donde Apolonio aparece como portavoz de Hermes, y la *Flor de Oro*, obra teúrgica, y por último el tratado hermetizante de Thâbit ibn Qurra (836-901) sobre las imágenes mágicas y astrológicas, muy apreciado en la Edad Media occidental. Los árabes contribuyen también a propagar las teorías y prácticas médicas, bajo diversas formas, entre ellas una enseñanza mágica y hermética. Por otra parte, la medicina constituye por sí misma un inmenso capítulo de la historia de las ideas medievales. Señalemos solamente, en el siglo xi, el nombre de Constantino el Africano

(1015-1087), nacido en Túnez y muerto en Mont Cassius; tradujo y difundió numerosas obras de medicina de todo tipo, de las que no estaban excluidos el hermetismo y la magia.

Oriente y Occidente

Es sabido que la actividad intelectual de Occidente no conoce una recuperación de envergadura hasta finales del siglo XI. Con anterioridad se fundaron «escuelas» junto a las catedrales (Auxerre, Reims, París), que aseguraron la permanencia de las enseñanzas y la existencia de copias de los textos, pero después de la conquista de Oriente por los árabes el pergamino se hizo raro y fueron sobre todo las órdenes religiosas, creadas a partir del siglo XI, las que copiaron los manuscritos. Sólo entonces se desarrollará la iconografía religiosa, que tiende naturalmente hacia formas de expresión simbólica. Muchos son los manuscritos que datan de los siglos IX, X y XI —y por supuesto, también de los siglos posteriores—, pródigos en esquemas que asocian el mundo, el año, el hombre, las cuatro estaciones, los cuatro temperamentos, las cuatro edades de la vida, los cuatro vientos, los puntos cardinales.

Bizancio dispone en la Edad Media de suficientes posibilidades para continuar la tradición griega, pero sus intelectuales dan pruebas más bien de una marcada preferencia por los estudios jurídicos, el mundo de los negocios, o una teología bastante racional. El antiguo pensamiento griego es sobre todo objeto de comentarios y trabajos de erudición, en los que generalmente se compara a Platón y Aristóteles. La caída de Roma en el 470 hizo de Bizancio la única capital del imperio, y fue durante diez siglos foco cultural y espiritual. Occidente, presa de los bárbaros, es reducido culturalmente a algunos centros, esencialmente monásticos, en Irlanda e Italia del Norte (Bobbio). En la época de la segunda separación de Roma, será todavía gracias a los estudios sobre Platón como el neoplatonismo sobrevivirá o seguirá extendiéndose, pues si en la ciudad de Constantino el gran aristotélico había sido Focio (*ca.* 820-*ca.* 895), el platonismo de Miguel Psellos (1018-1078) se orienta en el sentido neoplatónico. La influencia de Psellos, inmensa, se hará sentir en la latinidad a partir de mediados del siglo XV. Se inspira especialmente en Proclo, pero también en Plotino y Jámblico, y contribuye a extender la alquimia, desconfiando de la teúrgia y manteniéndose dentro de los límites de un cierto

racionalismo. Junto a esta filosofía más o menos oficial, los monasterios bizantinos favorecieron una corriente mística, algunos de cuyos aspectos son inseparables del esoterismo latino. Así, Juan Clímaco en el monte Sinaí, que enseña con su «escala del Paraíso» a recorrer los veintinueve grados de contemplación y de unión, hasta llegar al treinta, la impasibilidad. Gregorio Palamas, de Tesalónica (1296-1359), a quien tanto debe la tradición de la *Filocalia*, insistía en la luz increada, distinta de la Trinidad pero que emana de ella y que pone al aspirante en relación con Dios. Es la «manifestación superior del emanacionismo neoplatónico en el cristianismo» (Émile Bréhier).

NEOPLATONISMO Y HERMETISMO EN EL SIGLO XII

El templo, el cosmos, el hombre

El espíritu del siglo XII se caracteriza por un «descubrimiento» sin el que apenas se explicarían las formas del pensamiento esotérico en los tiempos modernos. Es el descubrimiento de la naturaleza, que no es ya un receptáculo de alegorías, sino que se impone ahora por sí misma. Esta toma de conciencia favorece en la época románica, como ya vimos con Juan Escoto Erígena, una vuelta a los temas cosmológicos de la antigüedad grecorromana, es decir, a un universo concebido y representado como una totalidad orgánica, sometido a leyes que se intentan descubrir a la luz de la analogía. El descubrimiento de esas leyes supondrá una doble consecuencia. Por una parte, la secularización del mundo, a medida que se pierda el sentido de lo sagrado. Por otra, el renacimiento duradero de la magia, en el sentido de «participación cósmica», es decir, de los temas cosmológicos del *Timeo* y del neoplatonismo, del Pseudo-Dionisio, de los escritos herméticos. Sin duda el hermetismo antiguo y de la Alta Edad Media no habrían bastado para dar a la teosofía occidental, tal como existe desde el Renacimiento, las formas que adoptó sin la extraordinaria floración simbólica del comienzo de la Edad Media propiamente dicha. En la ciencia, los elementos más activos de esta renovación intelectual se encontrarán en medicina y en matemáticas. De manera general, asistimos a la elaboración sistemática y poética de unas redes de relaciones entre los reinos visible e invisible de la creación. La especula-

ción toma como objeto el universo, y se entrega a descifrar sus significaciones vivas y concretas. Según palabras de Jean de Meun, la naturaleza se convierte en la «camarera», o el vicario, de Dios. La materia elemental es un límite, sin duda, pero no es en sí mala; idea que retoma, siguiendo al hermetismo, esa corriente de pensamiento del siglo XII en que apenas se ve desprecio de la carne, contrariamente a la tendencia apreciable del siglo XIII que verá extenderse la tortura como práctica relativamente corriente.

Dios se encarnará en la piedra en esta época que ve surgir el primero y quizás el único arte verdaderamente sagrado de Occidente. El arquitecto de las iglesias románicas es Dios mismo. Están sobre todo las cistercienses, hechas de cuadrados, y que simbolizan el cosmos, representando los cuatro pilares angulares los cuatro elementos. También las ciudades se construyen según un cuadrado, a imagen del templo de Graal. La gran nave es como un cuerpo cuyos cruceros forman los brazos. El hombre microcosmo tiene el número cuatro, muestra los cuatro puntos cardinales, asociados a los cuatro elementos, a los cuatro ríos del Paraíso. Pasar del cuadrado al círculo es ir del tiempo a la eternidad, o de la manifestación divina a la unidad. Figura de un universo en expansión jerárquica, e imagen a la vez del microcosmo y el macrocosmo, el templo románico arrastra con el hombre a toda la creación hacia Dios. Desde estas piedras vivas resuena el misterio, son como una acción de gracias de la naturaleza creada y hacen surgir las criaturas fantásticas que ocupan su lugar en el drama humanocósmico. Ese conocimiento de las relaciones que unen a Dios, el hombre y el universo no se puede transmitir más que mediante una tradición hecha de iniciaciones o niveles sucesivos, tradición que se propaga en los talleres. Los aprendices, compañeros y maestros utilizan la paleta, símbolo trinitario, pero también otras herramientas cuyo rico simbolismo, después de haberse precisado en la época gótica, se perpetuará a través de ese movimiento esotérico moderno que es la francmasonería especulativa.

Pero el decorado románico se alimenta también del sentimiento épico. Fiel a la inspiración fundamental del mito judeocristiano, dedica especial atención al tríptico (cosmogonía-cosmología-escatología), sobre todo en su tercer elemento, apocalíptico, desarrollando una teología visionaria llena de teofanías y metamorfosis. Por ser épica, por tanto narrativa —como todo mito vivo, comprendido esotéricamente—, esta escultura confiere a

Cristo y al hombre imagen de Dios dimensiones sobrehumanas. El apocalipsis románico conservó algo de los terrores del milenarismo. Si bien las fulgurantes intuiciones de Juan Escoto Erígena no inspiran directamente esta escultura, ayudan a comprender su naturaleza profunda. Más que en el gótico uno se siente sorprendido por el número de monstruos, su exotismo, su extrañeza. La alquimia proporciona de manera natural la clave de la aparente contradicción entre la silenciosa ordenación de la Iglesia y esta exaltación de los prodigios del caos. La escultura románica nos hace penetrar en un mundo desconocido, en un dédalo teratológico, y al mismo tiempo en los lugares íntimos de la vida del espíritu.

Los sentenciarios, la escuela de Chartres, así como el movimiento místico ligado a las órdenes monásticas, caracterizan en lo esencial la actividad religiosa del siglo. Los sentenciarios, que corresponden a una especie de codificación del cristianismo en la forma de grandes enciclopedias teológicas, con un espíritu filológico y crítico, están ejemplarizados especialmente en los nombres de Pedro Abelardo y Pedro Lombardo. Poco hay para detenernos aquí en ellos, salvo que Abelardo (1079-1142), en la *Ética*, habla de la acción que los demonios pueden ejercer sobre nosotros gracias a su conocimiento de las fuerzas naturales. Las hierbas, las simientes, los árboles y las piedras ocultan fuerzas capaces de agitar nuestras almas o apaciguarlas.

La renovación del platonismo que supone la teología filosófica de la escuela de Chartres representa un esfuerzo coronado por el éxito para ensanchar el horizonte intelectual con un espíritu de importante libertad de investigación. Se trata menos de fijar el conocimiento que de extenderlo. Bernardo de Chartres, de orientación platónica, escribe: «Somos enanos subidos sobre los hombros de gigantes; vemos más que ellos, y más lejos; pero no porque nuestra mirada sea penetrante, ni elevada nuestra estatura, sino porque su altura gigantesca nos eleva, nos levanta». Bernardo Silvestre, de la misma escuela, escribe bajo inspiración del *Timeo* un *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* (1147) en el que evoca la vida de las estrellas, de los ángeles mediadores entre el sol y la luna, de los espíritus sublunares, anunciando así los «espíritus elementales» de Paracelso, y sin desdeñar la astrología ni la geomancia. El autor enseña que el universo sensible mantiene dirigida su mirada hacia una realidad divina que se esfuerza en imitar. De nuevo pensamos aquí en las palabras del apóstol Pablo sobre las perfecciones invisibles (Romanos 1,20). El mismo

título de esta obra podría haber sido firmado por un cabalista cristiano del Renacimiento. La naturaleza, la unidad de la naturaleza, las leyes de la naturaleza, eso es lo que interesa al platonismo de Chartres, como aparece también en la obra de Guillermo de Conches (hacia 1080-1145) —discípulo de Bernardo de Chartres—, que habla mucho de física —reivindicando por otra parte la autonomía de esta ciencia—, extiende la enseñanza de Juan Escoto Erígena sobre el Alma del Mundo, y da una lista de las cualidades y los humores naturales de cada planeta, así como de sus influencias positivas o negativas. Guillermo tiene la intención, como Bernardo Silvestre, de integrar en el cristianismo la filosofía platónica de la naturaleza. Encontramos elementos de este platonismo en otro miembro de la escuela de Chartres, Gilbert de la Porrée.

Con enorme curiosidad por todo, los filósofos de Chartres profundizan las disciplinas que pueden conocer y las ponen en relación unas con otras. Al leer a Virgilio, Boecio, o el comentario de Macrobio sobre el «Sueño de Escipión», descubren, o redescubren, y exponen inmensas perspectivas metafísicas y cosmológicas, en un espíritu platónico o neoplatónico, aunque sólo conozcan de Platón el *Timeo*, leído en la versión de Calcidio. Sin duda, la doctrina de las Ideas, la reflexión sobre los números, proyectan fuera de nuestro mundo sensible, al puro reino de los arquetipos, toda forma de realidad juzgada absoluta o verdadera, pero a esta tentación inherente al platonismo propiamente dicho y a la que san Agustín no había escapado, no sucumbieron los filósofos de Chartres. Ellos deben a las ciencias naturales esta integración del mundo, y sin duda su deuda con respecto a la ciencia de los árabes es evidente, especialmente con la medicina, accesible a Occidente desde hacía poco tiempo. La filosofía oculta del Renacimiento está en muchos aspectos próxima a la de la escuela de Chartres. Sin embargo, ese naturalismo de coloración esotérica se mantiene más bien al margen de la enseñanza oficial. Así, no será tanto entre los filósofos de Chartres cuanto en la tradición mágica popular donde lo veamos integrarse, por ejemplo en el *Roman de la rose*. Generalmente serán los médicos quienes lean las signaturas, y secundariamente los escolásticos.

En el movimiento místico unido a las órdenes monásticas existe una descripción de la vida interior que a menudo recuerda a Filón, Plotino y por supuesto a san Agustín, pero ese misticismo es generalmente poco especulativo. Desarrolla reglas de vida para el alma y no, como en Plotino,

especulaciones destinadas a elaborar una concepción filosófica del universo. Como no existe esoterismo sin especulación, no ha lugar a detenerse en presentar aquí la obra admirable de san Bernardo (1091-1153), ni la de Hugo de Saint-Victor (*ca.* 1096-1141), aunque para el segundo la naturaleza sea un campo de investigación (véase sobre todo *Didascalion* y *Commentarium in hierarchiam*), y la bella simbólica de san Bernardo encierre mil perlas espirituales, como ésta: «Podemos sacar miel de las piedras y aceite de las rocas» (*Epistola*, C,VI).

Alain de Lille, santa Hildegarda, Honorio

Alain de Lille (hacia 1128-1203) tiene mucho, por su espíritu, de la escuela de Chartres sin que sin embargo dependa de ella. En su obra maestra, *De planctu naturae*, aquel al que se llama «doctor universal» representa a la naturaleza como una joven virgen que lleva una diadema ornada de doce gemas que representan los doce signos del zodíaco, y siete piedras que simbolizan el sol y los planetas. Está vestida con un manto en el que aparece bordada toda la variedad de los seres, encontrándose los animales repartidos en tres grupos. Representación unida a la del hombre microcosmo, formado por las mismas partes que la naturaleza. La razón está en nosotros como el movimiento de la esfera de las estrellas fijas, y nuestra sensibilidad, tan sujeta a cambios, es como el complejo movimiento de los planetas. La razón en la cabeza es análoga a Dios y al cielo, la emoción y los sentimientos en el corazón lo son a los ángeles, la parte inferior situada en los riñones, lugar del instinto, lo es a la tierra así como a los diferentes minerales. Las relaciones entre Dios y la naturaleza están más o menos tomadas de Proclo, y toma del *Monologium* de san Anselmo el método que consiste en volver a subir hasta la naturaleza de Dios utilizando como escalones la variedad de sus atributos, es decir, sus «Nombres» en el sentido en que lo entendía el Pseudo-Dionisio. Se encuentra en él en varias ocasiones la imagen, con comentarios, de la esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Y se convierte en exegeta de la simbólica iconográfica de la época, especialmente cuando describe el unicornio *(calidissima natura)* apaciguado por la joven *(frigida et humida)*. A propósito de Alain de Lille se puede hablar verdaderamente de pensamiento esotérico, y esto es quizá más cierto para Hildegarda y Honorio.

Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), autora del *Scivias* y del *Liber divinorum operum simplicis hominis*, desarrolla ideas en muchos aspectos semejantes a las de quienes la preceden. Insiste, por ejemplo, en la analogía existente entre la redondez de la cabeza y el firmamento. Sin duda no es la única en hacerlo, pero su originalidad consiste en proponer una obra vasta y coherente en la que las visiones, íntimas y sobre todo cósmicas, ocupan un gran lugar. Esta visionaria integra en un conjunto inspirado las revelaciones de las que es objeto, hasta el punto de que se puede hablar a su respecto de teosofía, o más precisamente, de cosmosofía. Es así como la segunda visión del *Scivias* evoca la armonía de los cuatro elementos antes de la caída de Lucifer. En otra parte Hildegarda evoca el efecto perturbador del pecado de Adán sobre la naturaleza (*«elementa humanis iniquitatibus subvertuntur»*), tema que será uno de los *leitmotiv* de la teosofía occidental. Santa Hildegarda llegará a decir que la sangre de Abel manchó el suelo hasta el punto de hacer surgir de él los humores nefastos de donde nacieron las serpientes venenosas.

El cosmos simbólico del siglo XII, antepasado directo de las representaciones cosmológicas esotéricas que verá pulular el Renacimiento, encuentra una notable ilustración filosófica e iconográfica en la *Clavis physicae* de Honorio Augustodunensis. Sin duda Honorio realizó sus estudios en Canterbury junto a san Anselmo antes de retirarse a la comunidad benedictina irlandesa de Saint James, en Ratisbona. Dejó una producción abundante. La *Clavis physicae* es «probablemente una de las expresiones más perfectas de la actividad imaginativa de los hombres del siglo XII, al mismo tiempo que la traducción fiel de una representación del mundo ligada al sistema platónico, tal como lo habían interpretado los padres griegos y su discípulo del siglo IX, Juan Escoto» (M.-Th. d'Alverny). Esta pequeña obra se llama *Clave de la Naturaleza* porque pretende revelarnos los secretos que contiene. Repite la idea de Máximo y de Juan Escoto sobre el hombre concebido como *«creaturarum omnium officina»*, u órgano de todas las criaturas y que reúne en él a la creación entera. Varios dibujos, sobre todo una bella pintura, ilustran el texto. Vemos en él a Dios, que desciende en las causas primordiales (mediadoras entre Dios y la criatura), después en sus efectos, y se manifiesta en sus teofanías, hasta los cuerpos inertes. Un magnífico dibujo, rico en connotaciones simbólicas, representa al Alma del Mundo, vista según la tradición cosmobiológica de los estoicos pasada por la interpretación de Juan Escoto. Otro escrito

de Honorio, el *Elucidarium*, especie de compendio catequético y pedagógico, insiste en numerosas correspondencias simbólicas. Este tratado servirá de base durante tres siglos a la formación dogmática del clero y de los fieles. El autor desarrolla especialmente una definición del hombre-microcosmo, idea sin duda trivializada desde hacía tiempo, pero su lista, larga y detallada, de las correspondencias entre las partes del cuerpo humano y los elementos constitutivos del mundo no tiene quizá precedente en la literatura occidental (por ejemplo, se pone en relación huesos, uñas, cabellos y sentidos con piedras, árboles, hierbas y animales, lo que parece un eco de las especulaciones judeohelenísticas y alejandrinas). Encontramos estas concepciones en otros textos de Honorio como el *Sacramentarium* o el *De imagine mundi*. La *Clavis physicae* ha sido objeto de un notable estudio en francés, por el mismo autor (M.-Th. d'Alverny) que ha estudiado igualmente un breve y curioso tratado anónimo en forma de sermón, las *Peregrinaciones del alma en el otro mundo*, llenos de influencias avicenianas y gnósticas.

Hermetismo y alquimia

Sería fácil multiplicar los ejemplos del interés prestado a las analogías entre el hombre y la naturaleza, entre el microcosmo y el macrocosmo. Algunos nombres o títulos destacan por la originalidad de su pensamiento o por la influencia que ejercieron. El *Liber vinginti quatuor philosophorum*, escrito a finales del siglo, es un texto corto pero en el que se encuentra por primera vez la imagen de Dios concebida como una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Este libro está teñido de hermetismo. Y el diálogo entre Hermes Trismegisto y Asclepio es evocado varias veces por Guillermo d'Auvergne, obispo de París, para recordar la existencia de una potencia divina que actúa en las hierbas e incluso en las piedras. Alejandro Neckham, hermano de leche de Ricardo Corazón de León, merece una mención particular por la idea, desarrollada por él, según la cual el pecado del hombre tuvo consecuencias físicas sobre la naturaleza. En su *De naturis rerum* atribuye a la caída de Adán no sólo las manchas de la luna, sino también el estado salvaje de la mayoría de los animales, la existencia de insectos dañinos, animales venenosos y de las enfermedades que nos afligen. El interés, muy extendido, por las piedras preciosas, su simbolismo y sus virtudes ocultas, encuentra

una bella expresión en el *Liber lapidum seu de gemmis*, poema de 734 hexámetros debido a Marbed (1095-1123), obispo de Rennes, y del que existen numerosas copias.

Sobre todo no podemos dejar de mencionar el hecho de que los libros de Avicena (980-1037), contemporáneos de las grandes obras del esoterismo ismailí, están ya parcialmente traducidos al latín en el curso del siglo XII. La teoría aviceniana del conocimiento es una angelología que fundamenta a la vez una cosmología y una antropología. Habría podido servir de modelo a la tradición occidental. Pero pronto se ve expuesta a una crítica destructiva, especialmente por parte de Guillermo d'Auvergne. Se prepara así la vía del averroísmo desmitizador del siglo siguiente, mientras que la doctrina aviceniana de la Inteligencia agente, iluminadora de las almas humanas, ofrecía a Occidente una ampliación y una profundización de su angelología. Rechazar las jerarquías celestes mediadoras de la Creación es rechazar la angelología y esto hace estremecerse a la cosmología visionaria.

Evidentemente, se podrían citar muchas obras astrológicas en cada época, pero en este siglo XII los nombres de Roger de Herefor y de Juan de España destacan por encima de otros muchos. La astrología no es una cuestión esencial, pues el mundo en el que viven los hombres de entonces está recorrido por lo divino; el individuo trata de situarse en el interior de la vida divina para participar en una redención universal que le sustrae a leyes tan inexorables como pueden serlo las de los astros. Para el hombre se trata, como dice entonces Guillermo de Saint-Tierry, de llegar a ser «por gracia lo que Dios es por naturaleza». La alquimia plantea cuestiones diferentes, al menos en su forma espiritualizada que hace de ella un ritual, o un acto mágico destinado a devolver a una parte de la materia algo de la gloria original que el mundo entero disfrutaba antes de la caída, o antes de las caídas sucesivas, beneficiándose el mismo alquimista de dicha transmutación. Se convendrá en que no es siempre fácil discernir las intenciones de unos «adeptos» y otros, y distinguir fácilmente al verdadero alquimista del simple espagirista o «soplador». Y esto, tanto más cuanto que en el siglo XII Occidente multiplica las «recetas» y los relatos místico-alegóricos, contrariamente a lo que ocurre entre los árabes. Tampoco la alquimia es apenas conocida en Europa antes del siglo XII; será el Islam el que la introduzca, por mediación de España. Y sabemos que la aparición de textos alquímicos árabes en

lengua latina enriqueció con muchos términos nuevos el vocabulario científico europeo.

El año 1144 señala un acontecimiento: lo que podría ser la primera traducción, del árabe al latín, del primer libro importante de alquimia medieval. Traducido por Roberto de Chester, archidiácono de Pamplona, que dice fue «editado» por Morienus Romanus, ermitaño de Jerusalén, y dedicado a «Calid, rey de los egipcios», tiene por título *Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus*. Morienus, cuya historia se cuenta en el libro, se convierte al mismo tiempo en la primera figura mítica destacada de la alquimia europea. Este *Liber de compositione alchemiae* contiene una historia novelesca según la cual Hermes descubrió y dio a conocer las artes y las ciencias ocultas después del diluvio, antes de que el mismo Morienus las descubriera. Se leen en él relatos de iniciación sorprendentes, y por supuesto será reeditado con frecuencia, especialmente en el siglo XVI, y en el gran corpus de Manget en 1702. Roberto de Chester da también la traducción de un comentario árabe de la *Tabla Esmeralda*. Por otra parte, la reputación de Hermes Trismegisto no deja de confirmarse y de crecer cada vez más entre árabes y latinos, fuera incluso de la literatura alquímica; se le considera cada vez más una fuente de conocimiento y sabiduría. Roger Bacon podrá así hablar de «Hermes Mercurio, el padre de los filósofos».

Los más importantes traductores del árabe al latín son entonces Gerardo de Cremona (hacia 1114-1187), que vive y trabaja sobre todo en Toledo, y el erudito inglés Adelardo de Bath. Gerardo de Cremona traduce el *Liber de causis*, citado anteriormente, contribuyendo a extender la influencia de Proclo. Casi al mismo tiempo que la traducción, de Roberto de Chester, del comentario árabe de la *Tabla Esmeralda*, aparece la primera transcripción latina del texto propiamente dicho de esta *Tabla*. Presentada por Hugo de Sanctalla, obispo de Tarazona, España, y publicada con el *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius de libris Hermes Trismegisti*, pronto será considerada por los alquimistas como un texto revelado, accesible únicamente a algunos iniciados.

Paralelamente a la extensión de los conocimientos vemos ampliarse en el siglo XII el sistema de las «artes liberales», del que la alquimia sabrá sacar partido. Ésta se considera en efecto como un «arte» divino, y ya no dejará de ser contemplada como tal. A la vez *ars* y *scientia*, ciencia natural y ciencia divina, multiplica las expresiones figuradas y alegóricas, al

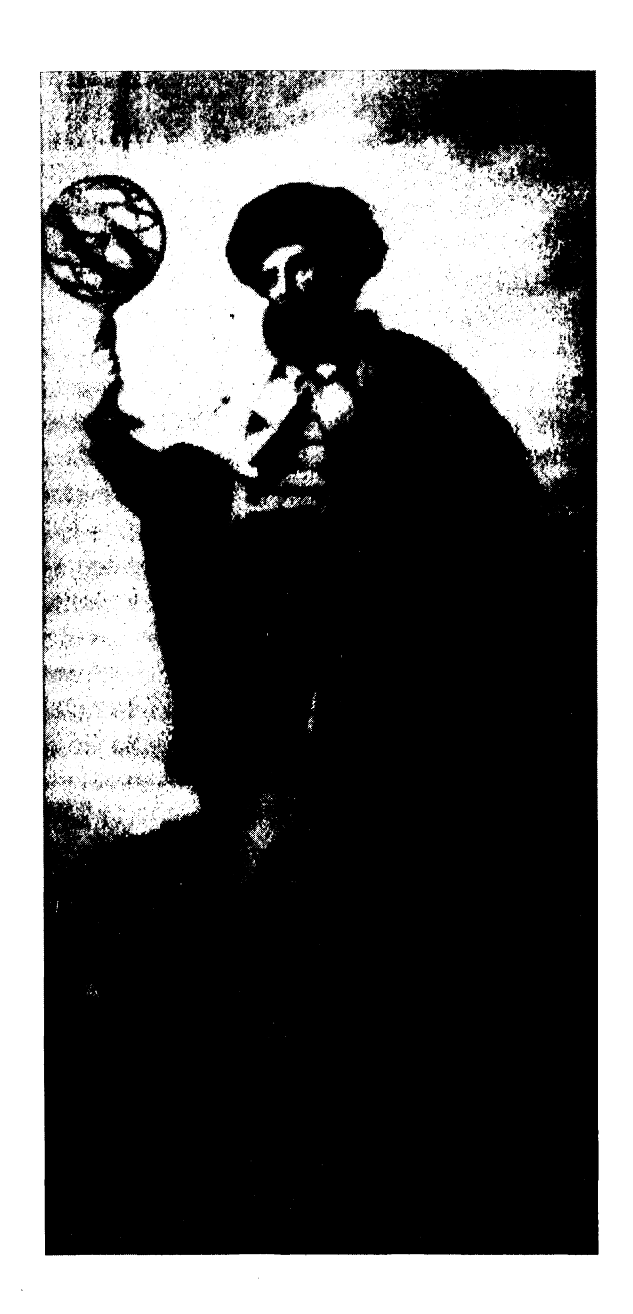
ejemplo de Macrobio. Al evocar los principios últimos de la materia, aquellos que rozan lo divino, Macrobio había visto en la forma poética la única posibilidad de expresión aceptable, y dice que la misma naturaleza habla poéticamente (*Commentarius in somnium Scipionis*, I,2,17). La alquimia del siglo XII, como a menudo también la teología, repite los procedimientos del *involucrum* utilizados por los poetas y los filósofos de la antigüedad, que consiste en utilizar la fábula para velar y revelar al mismo tiempo los secretos divinos de la naturaleza.

Mito de Alejandro, fieles de amor y mitos caballerescos

El *Roman d'Alexandre*, escrito en verso en el primer tercio del siglo XII, pone en escena algunos personajes que, como el mago Naptanabus, eran ya legendarios desde hacía tiempo. El hilo continuado del relato descansa en la antigua idea de que Aristóteles habría sido el tutor de Alejandro. Si en este *roman* el exterior de la tienda de campaña de Alejandro recuerda diversos tipos de prácticas mágicas, el interior pretende ser un resumen de todo el saber del mundo; se ven ahí representadas las estaciones, los meses, los días, las horas, los planetas, y finalmente la geografía de la tierra, lo que anuncia ese «arte de la memoria», del que tantos ejemplos conoció el Renacimiento. El elemento maravilloso «alejandrino» de esta obra brota de un sincretismo que prepara la vía de una reaparición del mito del Toisón de Oro, cuyo impacto será notable, principalmente en el siglo XVIII, pero por el que se efectuará también el paso de la Edad Media al Renacimiento. Situada cronológicamente entre Carlomagno y Arturo, esta visión de Alejandro propone a la civilización de la Edad Media el modelo de un imaginario que apunta a la conquista del mundo. Sabemos que Portugal vivirá este mito, plenamente, en expediciones cuyo entusiasmo no puede ser explicado por las solas ambiciones económicas. Pero hay que observar también, a propósito del mito de Alejandro, la existencia en el siglo XII de numerosos escritos pseudoaristotélicos atribuidos, por supuesto falsamente, al «maestro» de Alejandro. Son de tipos diversos: alquímicos, astrológicos, pneumatológicos, o referentes a las virtudes ocultas de las piedras y las hierbas, la quiromancia y la fisiognómica. El más célebre de estos escritos, *Secreta secretorum*, verdadero desván de materiales ocultistas, especialmente con abundante astrología, pone en escena a un Aristóteles pródigo en consejos dados a Alejandro. Fue uno de los libros más populares de la Edad Media.

Existe en todo esto un aspecto iniciático a menudo evidente, que en el siglo XII se afirma fácilmente bajo formas diversas y en géneros distintos. Iniciático es el amor cortés, bajo su forma elaborada en la que se exalta, «por vez primera desde los gnósticos de los siglos II y III, la dignidad espiritual y el valor religioso de la mujer [...] La función soteriológica del amor y de la mujer es claramente proclamada por un movimiento en apariencia esencialmente *literario*, pero que implicaba una gnosis oculta, y probablemente iniciática» (M. Eliade): los *Fedeli d'Amore*, verdadera milicia secreta extendida en varios países de Europa, se expresan por medio de un lenguaje oculto. Los «Fieles» se consagran al culto de la «Mujer única» y a la iniciación al misterio del amor. Igualmente es éste el siglo que ve aparecer un esoterismo en el sentido de lenguaje o enseñanzas secretas, lo que no existía sin duda anteriormente con la misma amplitud. Los amantes, como los miembros de sectas religiosas, poseen sus signos, sus símbolos, sus palabras de paso.

Iniciación, secreto, amor, conocimiento y mística se funden en la mitología caballeresca suscitada por esta época tan rica en redescubrimientos espirituales de todo tipo. Mitología que conocerá un destino cultural más importante que su historia social o política. Su primera gran expresión literaria se elabora en torno al legendario rey Arturo, sirviendo los escritos llamados de la *materia de Bretaña* a la vez de receptáculo y de fuente viva a las aspiraciones del alma y a las inspiraciones poéticas cristalizadas en torno a personajes como Arturo, Perceval, Lancelot o el Rey Pescador. Simbolismo y *escenarios* iniciáticos marcan, más profundamente que en los primeros *romans* bretones y artúricos, el tema del Grial, que en los alrededores de 1180 hace su primera aparición con los libros de Chrétien de Troyes y Robert de Boron. El Grial combina tradiciones occidentales de tipo druídico y céltico (Irlanda, Avalon) con los misterios del cristianismo. Éstas se fundirán en la figura de Parsifal, o Perceval, y en el Grial, cáliz mítico de fuertes connotaciones alquímicas (sol u hostia, y luna o cáliz). El símbolo del Grial evoca las corrientes esotéricas subterráneas ligadas a los evangelios apócrifos, especialmente el de Nicodemo, que exalta la figura de José de Arimatea. Y no es una coincidencia fortuita que en la misma época se introduzca el rito de la elevación de la hostia en la misa romana. A un caballero alemán, Wolfram von Eschenbach corresponderá consagrar a este tema del Grial, y a la caballería, su primera obra maestra de sentidos inagotables: *Parzival*, escrita entre 1200 y 1210. Abundan



1. *Hermes Trismegisto*, *ca.* 1740. Pintura en color sobre madera. Anónimo. La figura lleva un hábito rojo; la capa y el sombrero son de color azul. Sostiene la esfera, que es su atributo, y un rollo en el que está escrito el primer verso de la *Tabla Esmeralda* («Quod est superius est sicut inferius»).

en ella los elementos orientales, pero se trata de un gran libro de Occidente. Su sentido hermético ha sido objeto de una reciente reafirmación por parte de los investigadores (H. y R. Kahane), que han hecho derivar la palabra «graal» (copa, vaso) del griego *krater*. Así se encontraría subrayada la función soteriológica de este símbolo, y se sugeriría una influencia «trismegistiana», pues el libro IV del *Corpus Hermeticum* habla de una gran «crátera», llenada por Dios de intelecto enviado a la tierra, en la que deben sumergirse los hombres de deseo para tener parte en el conocimiento y ascender hacia Dios. Además de esta palabra, la expresión *lapis exillis* también de consonancia alquímica, ha suscitado muchas preguntas. La imagen del *«krater»* será utilizada en el siglo XVI por el hermetizante Lazarelli, en su «barreño de Hermes» o *Crater Hermetis*.

A estas resurgencias míticas se vincula evidentemente la Orden del Temple, creada en Jerusalén en 1119 después de la primera cruzada y de la toma de Jerusalén (1099). La misión de esos caballeros, que reciben su regla de san Bernardo, consiste teóricamente en proteger a los peregrinos. Se han visto relaciones entre la Orden del Temple y la orden islámica de los Viejos de la Montaña; las hay, sin duda, entre aquélla y el Grial, como atestigua el *Parzival* de Wolfram. Además, la Tierra Santa no es sólo geográfica, sino interior, oculta, esotérica. Es el lugar de encuentro del cielo y la tierra. Basta para persuadirse de ello visitar el convento templario de Tomar, en Portugal; este edificio, verdadero organismo vivo, lleva la marca y el testimonio de una enseñanza de la que la demanda del Grial, vivida en el sentido iniciático y simbólico, se revela inseparable. Sin duda no se debe al azar que el mito del V Imperio aparezca en la misma época en Portugal. Nace con la independencia del país —a raíz de la victoria sobre los moros en 1139—, cuando Cristo promete a Alfonso Henrique que Portugal recibirá el Reino de la Mar para transmitir al mundo el mensaje cristiano.

Citemos todavía dos factores importantes para la comprensión de los movimientos esotéricos en los tiempos modernos: la influencia que ejercerán Joaquín de Fiore (Gioacchino da Fiore), y el esoterismo judío.

Joaquín de Fiore. Moisés Maimónides. El Bahir

El abad calabrés Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202) elabora un vasto sistema de filosofía de la historia universal basado en un sistema terna-

rio. Al Antiguo Testamento corresponde el reino del Padre, al Nuevo el del Hijo, y una tercera época nos espera en la historia, a saber, una especie de perfección cristiana correspondiente al reino del Espíritu Santo. El tiempo de las «prímulas», después el de las «rosas», ¡por fin el de los «lis»! El hecho de que se trata de una perspectiva temporal, y no escatológica en el sentido de una «salida del tiempo», está atestiguado especialmente por el hecho de que Joaquín imagina que esa Tercera Edad es susceptible de conocer un final dramático; la perfección divina queda reservada, en efecto, para el Juicio Final. Estas teorías conocerán un éxito considerable y ejercerán una influencia enorme cuyas consecuencias han sido recientemente objeto de un magistral estudio (H. de Lubac). Joaquín de Fiore está en el origen de las modernas filosofías de la historia, las de Lessing, Hegel, Marx y otros, que secularizaron, cada uno a su manera, el pensamiento del calabrés. Pero éste servirá igualmente de punto de partida a las especulaciones sobre las fechas de la Tercera Edad, y a diversas profecías referentes a los futuros guías espirituales de la humanidad. La obra de Bengel, a principios del siglo XVIII, representa un ejemplo privilegiado de ello, pero es, en cualquier caso, un ejemplo entre otros muchos. Por último, esa obra servirá para reafirmar con fuerza el carácter siempre abierto de la profecía. En cuanto a ésta, el magisterio eclesiástico tuvo tendencia si no a declararla oficialmente cerrada, sí al menos a dejar entender que lo estaba de hecho; pero si el Espíritu Santo está llamado, como anuncia Joaquín, a reinar durante la última parte de la historia humana, está permitido en adelante dejarlo soplar a través de nosotros y convertirnos en su instrumento, es decir, profetizar en el sentido bíblico del término. El joaquinismo introduce pues el principio de una gran libertad espiritual en cada alma individual, desde el momento en que se declara que ésta es capaz de descubrir, con la ayuda del Espíritu cuya llegada se acerca, sentidos ocultos desde el comienzo del mundo. La teosofía cristiana, esa forma particular de profecía, sacará partido de la enseñanza joaquinita.

Será sobre todo en España y Marruecos, donde se desarrollará la filosofía judía. La *Fons vitae* de Avicebrón (*ca.* 1020-1070), pensador de Málaga, importante fuente de neoplatonismo para el Occidente latino desde el siglo XII, era una clasificación jerárquica de los seres, de arriba abajo de la escala cósmica. Más tarde, el contemporáneo de Joaquín, Moisés Maimónides (1135-1204), llamado Moisés de Córdoba aunque vi-

viera sobre todo en El Cairo, es una figura de primer plano del pensamiento hebraico. Alberto el Grande y Tomás de Aquino lo citarán con frecuencia, pues trata de hacer para el pensamiento judío lo que ellos mismos intentaron realizar para el pensamiento cristiano, es decir, reconciliar a Aristóteles y la Biblia, la filosofía y la Revelación, tarea cuya posibilidad había considerado ya antes que ellos Guillermo de Conches. El pensamiento de Moisés Maimónides, tal como se expresa sobre todo en su *Guía de perplejos*, es complejo; su sistema es a menudo contradictorio. No es, específicamente, obra de un teósofo. Por lo demás, sólo se trata aquí de recordar ciertos puntos que marcarán las corrientes esotéricas posteriores, especialmente a través de la Cábala cristiana del Renacimiento. En efecto, él piensa que los profetas del Antiguo Testamento recibieron además de los textos recogidos por la Biblia revelaciones filosóficas transmitidas oralmente, después perdidas en el transcurso de las persecuciones del pueblo judío. Su célebre libro contiene una notable definición del profeta y el profetismo, y por dos veces expone que nuestro mundo inferior está gobernado por las virtudes y las influencias de las esferas celestes, que son animadas, conscientes y libres. Considera también, rasgo esencialmente gnóstico, que es necesario el conocimiento de orden metafísico para asegurar la vida después de la muerte (*Guía*, III,51,54). Para algunas tradiciones esotéricas, sólo la suma de los conocimientos metafísicos adquiridos por nosotros en este mundo es inmortal.

Pero será evidentemente la Cábala la que nos entregue lo esencial del esoterismo judío. El *Sepher Yetsirah* planteó sus fundamentos en los siglos V y VI, y he aquí que una compilación de materiales cabalísticos antiguos y recientes, efectuada en Provenza en el siglo XII, viene a constituir la primera exposición de Cábala propiamente dicha, con el título de *Bahir*. A partir de este libro, los cabalistas de Provenza orientarán la Cábala en una doble dirección, la de una gnosis de origen oriental, y la del neoplatonismo medieval. Bajo esta doble forma pasará a España, especialmente a Gerona. Igual que en la época precedente, la de la alta Edad Media, se trata menos de unión mística que de teosofía. Frente al Talmud, esta teosofía interpreta números y letras como un discurso que la Sabiduría nos dirige, y a partir de ahí se esfuerza por conocer el mundo en sus relaciones con Dios gracias a las cadenas de mediaciones. Lo más específico es sin duda un método interpretativo de la letra, que permite ver en cada palabra de la Torá un sentido elevado de ramificaciones múltiples.

Grandes sumas, Gran Obra, nuevas corrientes del siglo XIII

Espiritualidades nuevas
Cátaros, Hermanos del Libre Espíritu, san Francisco

Teosofía, alquimia, astrología, Hermetismo, apenas constituyen objeto de preocupación para una Iglesia cuyos representantes están a menudo penetrados de neoplatonismo. Tendrá que preocuparse más por las herejías de todo tipo: valdenses (del nombre del lionés Pedro Valdo, que, predicando la verdadera pobreza evangélica, niega toda autoridad eclesiástica), discípulos de Amaury de Bène alrededor de 1200 (estando ya aquí el reino del Espíritu, Dios está presente en cualquier lugar tanto como en la hostia), joaquinismo (el abad de Fiore dejó al morir numerosos discípulos). Pero sobre todo, se enfrenta al problema cátaro.

El catarismo comenzó a penetrar en Europa occidental a principios del siglo XII, procedente del Imperio bizantino —especialmente Bulgaria— donde ese movimiento sectario se denominaba bogomilismo (del nombre de su fundador, Bogomil, que vivió en el siglo X). Un dualismo absoluto caracteriza el catarismo, que por esta razón no forma parte de la tradición esotérica occidental tal como se la entiende aquí. Encontramos en él un rasgo propio de la mayor parte de los representantes del gnosticismo antiguo: el mundo ha sido creado por un demiurgo malvado, el de la ley mosaica; la materia y la carne son absolutamente malas, y Cristo, al venir a la tierra, no toma más que una apariencia de cuerpo. El papa Inocencio III, ayudado por algunos grandes señores y por el rey de Francia, emprende en 1207 una cruzada contra los albigenses —es decir, contra los cátaros establecidos sobre todo en el sudeste de Francia—, que lleva a cabo en medio de crueldades sin límite. Habrá que esperar hasta 1330 para que la Iglesia cátara desaparezca de Francia. A esta cruzada —la única victoriosa—, debe Francia su unificación en tanto que reino; la civilización meridional, su destrucción, y Europa, la creación de la Inquisición, que decidida en 1215 en el concilio de Letrán llegará en 1245 a la autorización de la tortura. Ese concilio condena a valdenses, joaquinitas y discípulos de Amaury de Bene, lo mismo que el *De divisione naturae* de Juan Escoto Erígena (en 1210), sospechoso de estar en el origen del amaurismo. Condena por último a Aristóteles, mejor conocido por el hecho de que lo esencial de su obra acababa de ser redescubierto.

Más que en el catarismo, es en los Hermanos del Libre Espíritu donde se encuentran algunos rasgos propios del esoterismo occidental, como por otra parte de todo esoterismo, puesto que se trata de una acentuación del «conocimiento». Se puede decir que bajo la influencia de Amaury de Bène, muerto hacia 1206, los Hermanos del Libre Espíritu ponen el acento en el «conocimiento» de la salvación más que en la «esperanza» de la salvación, pues se supone que el conocimiento ejerce por sí mismo un efecto salvífico. Contrariamente a los cátaros, predican una doctrina que es afirmación de la vida, amor universal, en el que Agape se incorpora a Eros. Cada cristiano es considerado miembro completo del cuerpo de Cristo. Misticismo radical de unión, que encuentra una de sus mejores expresiones en Margarita Porete, quemada en 1310 como hereje, cuyo *Espejo de las almas simples* se dirige únicamente a aquellos que «comprenden».

Para canalizar el ideal de pobreza evangélica que amenaza con extenderse anárquicamente y socavar la autoridad de la Iglesia, en 1210 Inocencio III da a Francisco de Asís (1182-1226), cuya vocación data de 1209, la autorización para dirigir una orden menor. Hecho esencial en la historia del cristianismo, pues el espíritu franciscano va a contribuir a introducir en él un amor a la naturaleza que el espíritu romano no había podido imponer. En efecto, para éste, la naturaleza representaba sobre todo un medio de conocimiento, de ahí la curiosidad que se mostraba por ella. Pero si ahora se insiste más en el amor, se asiste también paradójicamente a la eclosión de una forma de puritanismo en la manera de considerar el cuerpo, tendencia sensible hasta nuestros días. El amor franciscano, por el contrario, estimulará las vocaciones de filósofos de la naturaleza y alquimistas. Otro aspecto del movimiento de devoción popular evangélica, que recuerda el ideal religioso valdense pero tolerado por las autoridades religiosas en razón del carácter limitado de sus pretensiones, se manifiesta por la creación de comunidades religiosas femeninas —las beguinas— que se organizan en las regiones del Norte y de las que Matilde de Magdeburgo (1207-1282) es la más conocida por su libro *La luz de la divinidad*, el primero escrito en alemán por una mística.

Averroísmo. El espíritu franciscano: san Buenaventura

Los filósofos y teólogos de principios del siglo XIII disponen por fin de casi toda la obra de Aristóteles, gracias a las traducciones al latín realiza-

das del árabe y el griego. Las condenas no excluyen el interés, al contrario. No se traduce únicamente a sus comentadores griegos, sino también árabes, es decir, Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Averroes, y se conoce relativamente menos bien a Platón. Averroes (1126-1198), nacido en Córdoba, que compuso casi toda su obra en Sevilla y Marruecos, extiende su influencia, póstuma pero cierta. Conocida en París desde 1230, esta obra se extiende sobre todo a partir de 1270; es en ese momento cuando santo Tomás escribe contra él *De la unidad del intelecto*, y se pronuncian condenas contra los averroístas, especialmente en 1277, condenas en las que se encuentran implicados maestros en letras como Siger de Brabante y Boecio de Dacia. En efecto, los averroístas enseñan la eternidad del mundo y de la especie humana, la existencia de un intelecto único para todos los hombres, la imposibilidad para la voluntad de elegir libremente, y la idea de que Dios no conoce nada distinto de sí (negación de la Providencia). El peripatetismo, sobre todo revisado por Averroes, da una imagen del universo poco conforme al cristianismo. Si bien pudo tentar a cristianos preocupados por elaborar con él teologías «racionales», es todavía más incompatible con un pensamiento de tipo esotérico. Incluso independientemente de su interpretación averroísta, parece bastante incompatible con el dogma, puesto que se encuentra en él la idea de un universo eterno e increado, de un Dios que se limita al papel de motor del cielo y de las estrellas fijas y cuyo conocimiento y cuya acción no se extienden en ningún caso hasta el mundo sublunar, y, por último, la creencia de que el alma desaparece con el cuerpo.

Dos tendencias se dividen así la reflexión y se oponen. En primer lugar, el espíritu franciscano, alimentado por san Agustín y representado sobre todo por san Buenaventura, cree posible alcanzar, al menos por la imagen, la realidad divina, y esto en un sentido neoplatónico. La razón, conforme a la idea que de ella se hacía san Agustín, es ya una iluminación, pues el ser aspira por naturaleza a formas nuevas, igual que la materia lleva potencialmente en sí las determinaciones que engendrará la forma. Luego, el espíritu dominico, surgido de Aristóteles, representado por Alberto el Grande y santo Tomás de Aquino. Se trata de efectuar una separación de principio entre la teología revelada y una filosofía que pone como primer principio operativo su independencia frente a la teología, es decir, que parte de la experiencia sensible según un método «racional». Desde ese momento el conocimiento intelectual se orienta naturalmente

hacia la abstracción, el individuo aspira a encontrarse completo por sí mismo —por tanto separado de las correspondencias analógicas universales—, y la materia debe esperar pasivamente la forma. Pero a estas dos corrientes se añade una tercera, la de la Escuela de Oxford, que comparte con el espíritu de Chartres del siglo XII un deseo de intuición universal. Está representada por Alejandro Neckham, el astrónomo y alquimista Michael Scot, Roberto Grosseteste, el teólogo de la luz, y Roger Bacon.

San Buenaventura (1217-1274), el «doctor seráfico», nació cerca de Orvieto, estudió teología en París, donde también enseñó, y en 1257 fue elegido ministro general de la orden franciscana. Entre otros títulos de una producción bastante abundante, su obra maestra es el *Itinerario de la mente a Dios*, pero además de la vía mística, es sobre todo la naturaleza la que ocupa un gran lugar en su pensamiento, pues para él Dios se revela en las realidades del cosmos. Fiel a la orientación fundamental del neoplatonismo, concibe la razón como mediadora entre la fe y una intuición intelectual apta para captar de entrada el principio. Busca expresiones, imágenes, vestigios de la naturaleza divina. En esto, difiere bastante de santo Tomás, poco sensible al inmenso simbolismo que lleva al doctor seráfico a considerar la naturaleza, al igual que la Biblia, como un libro cuyas signaturas hay que descifrar. El mundo inteligible no es como para Plotino un intermediario entre Dios y el mundo sensible, no es una primera creación, ni siquiera una creación, sino Dios mismo en tanto que Verbo o Hijo. En este sentido, san Buenaventura no es neoplatónico, pues nada viene a colmar el abismo que separa a la criatura de su creador, pero a cambio nada obstaculizará la vuelta del alma a Dios. Con los franciscanos, contra santo Tomás y de acuerdo con una de las ideas más extendidas en la teosofía posterior, especialmente a partir de Jacob Boehme, san Buenaventura niega la existencia de formas absolutamente puras o desencarnadas en la creación, de manera que los mismos ángeles están hechos como los hombres, de una dualidad de forma y materia. La idea de que el mundo físico no tiene en sí mismo su propio principio de explicación y no es autónomo, sino que depende de razones seminales para su funcionamiento, y la idea del hilemorfismo universal, serán las proposiciones características de ese movimiento platónico-agustiniano al que se vincula igualmente Jean Peckham (*ca.* 1220-1292) y que el movimiento inverso, aristotélico, se esfuerza en combatir.

Algunos dominicos.
La escuela de Oxford: Roberto Grosseteste, Roger Bacon

Si bien el espíritu del esoterismo moderno se vincula a la tendencia franciscana por mediación del neoplatonismo cristiano, no habría por ello que creer que las teologías marcadas por el aristotelismo estén absolutamente desprovistas de cualquier elemento de este género. Se aproximan a él por el rodeo de la mística. Los dominicos alemanes que difunden en Colonia las doctrinas de Alberto el Grande son Hugo de Estrasburgo y Ulrico de Estrasburgo. Éste representa la transición entre el peripatetismo árabe y la obra del maestro Eckhart. Si el mismo Alberto, en su tratado sobre los minerales, cita profusamente a Hermes Trismegisto es para referirse también a la alquimia y a la magia, y para distinguir a los simples físicos de los alquimistas verdaderos. También santo Tomás de Aquino cree en la alquimia, cuya eficacia atribuye a la utilización de fuerzas ocultas de virtud celeste. Considera a las estrellas como mediadoras entre las «Inteligencias separadas» y nuestro mundo material, y tiende a responder afirmativamente a la pregunta de si son los ángeles quienes mueven las estrellas. Los ángeles superiores mueven los cuerpos celestes, movimiento que éstos comunican a los cuerpos terrestres. A toda cosa visible le corresponde específicamente una sustancia angélica. Dios gobierna a todas las criaturas inferiores por mediación de las superiores, y los cuerpos terrestres por medio de las estrellas. Tomás no rechaza absolutamente la astrología; admite que las estrellas pueden actuar sobre la inteligencia humana y que ayudan a predecir grandes acontecimientos colectivos. Pero para él, la razón ayudada por la fe es más importante que la inteligencia en el sentido esotérico y neoplatónico de *intellectus*; no atribuye a éste más que un carácter «natural». Sobre todo, su adopción de las categorías aristotélicas y el acento que pone sobre el origen sensible del conocimiento, contribuyeron a la desacralización de éste, y de la naturaleza. Vinculado a la Escuela de Oxford, Alejandro Neckham inaugura la serie de «sumas» de conocimientos enciclopédicos y sobre todo naturales, con *De naturis rerum* (1217), suma de la que volveremos a encontrar algunos ejemplos. De la misma escuela, Michael Scot ejemplifica el hecho de que la astrología no suscitó persecuciones en la Edad Media. Eso será más adelante.

El espíritu de Oxford florece especialmente en la obra de un profesor de esta universidad, el obispo Roberto Grosseteste (1175-1253). El neo-

platonismo y el interés por las ciencias, dos rasgos propios de estos maestros ingleses del siglo XIII, aparecen de forma marcada en este precursor de los filósofos de la naturaleza de la época moderna. Escribe Roberto sobre el hombre-microcosmo, sobre las Inteligencias, sobre las emanaciones divinas. Su tema predilecto, que le hace tan interesante a los ojos de la posteridad, son las especulaciones sobre la luz; ésta juega en su sistema un papel bastante semejante al del fuego en la filosofía estoica. En tanto que «primera forma corporal» *(lux)* explica, mediante su expansión, condensación o rarefacción, la presencia de todos los cuerpos del universo y la constitución del mundo. Grosseteste imagina que un punto luminoso creado por Dios se difundió para formar una esfera de radio finito, el universo (hipótesis que prefigura el *big bang*); al llegar al límite de su poder de difusión, determina el firmamento, que refleja a su vez una luz (*lumen*), que engendra las esferas celestes y las de los elementos. Un autor parisino, también él teólogo de la luz, Adam Pulchrae Mulieris (contemporáneo de Guillermo d'Auvergne), prefiguró algunas de las intuiciones de Grosseteste con su *Liber de Intelligentiis*. En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la teosofía tome la forma de una *Naturphilosophie* romántica, se encontrarán de nuevo, en Oetinger y sus discípulos, especulaciones comparables. Pero en general la luz está en el centro de todas las cosmosofías.

Una obra atribuida durante mucho tiempo a Grosseteste, pero que no es de él, lleva por título *Summa philosophiae*. Es una enciclopedia de espíritu muy franciscano, distribuida en diecinueve libros caracterizados por el interés prestado a las ciencias de la naturaleza, y particularmente a la mineralogía. Se encuentra en ella una interesante definición de la teosofía, pues el anónimo autor distingue los «filósofos» (Platón, Aristóteles), los «teósofos», es decir, los autores inspirados por los libros santos, y los «teólogos», aquellos que tienen por tarea explicar la teosofía (Dionisio, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Orígenes...). Encontramos también ahí una fantástica historia mitológica que pone en escena a Abraham, Atlas y Mercurio.

Admirador de Grosseteste, el célebre franciscano de París y Oxford, Roger Bacon (*ca.* 1210-1294) dejó entre otros títulos un *Opus majus* característico del espíritu de Oxford, en el sentido de que trata un poco de casi todo. Encarcelado algún tiempo por el general de los franciscanos —por razones políticas relacionadas con los dominicos, a los que Bacon se había enfrentado violentamente—, no deja de luchar contra las prudentes cons-

tricciones tomistas, y busca apoyo en Clemente V, en quien dice ver al Papa predicho por los astros para la conversión de todos los pueblos al catolicismo. En ocasiones se ha hecho de él, en los tiempos modernos, un racionalista precursor del método experimental, lo que da una idea falsa de un personaje apasionado a la vez por el iluminismo y la experiencia. Dos actitudes aquí inseparables, pues lo que él llama «experiencia» *(experimentum)* no debe ser tomada en el sentido actual, sino en el sentido de «trabajo de experto»; en tal sentido, *experimentum* son prácticas tales como la alquimia y la astrología. Más tarde, Paracelso pensará de igual forma cuando trate de la *experiencia* en medicina. Hay que entender por esta palabra el estudio y el conocimiento de las fuerzas «naturales» ocultas, como aquellas cuyo significado Pierre de Mariscourt se esfuerza en clarificar. Ciencia experimental, para Bacon, significa ciencia secreta y tradicional, a condición de no separar ciencia concreta y Escritura, sino de unirlas entre sí, pues se esclarecen recíprocamente. Será a una ciencia de este tipo a la que Oetinger, y después Paracelso, consagrarán sus esfuerzos. Bacon cree también en los secretos espirituales, y en virtud de ello anticipa la filosofía oculta del Renacimiento, con el que ya comparte la impaciencia de hacer saltar los estrechos marcos en los que los sistemas demasiado formales, como los de los dominicos, quieren encerrar al hombre y al universo. Algunos espíritus excepcionales, iluminados por una sabiduría superior, pueden guiar en esta dirección a la humanidad que tiene necesidad de ellos, piensa Bacon, que tampoco desdeña la práctica de la alquimia y la astrología. Considera a las estrellas incorruptibles, y sus movimientos, que regulan las inteligencias angélicas, voluntarios. El intelecto agente que ilumina nuestros espíritus viene de Dios y no constituye una parte del espíritu humano; la verdadera filosofía es revelada por Dios, que hace que se beneficien de ella los patriarcas y Salomón.

Las «Sumas»: Vincent de Beauvais, Bartolomé de Inglaterra, Guillermo d'Auvergne

No todo esoterismo está ausente de los escritos de los dominicos. El *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, subprior del monasterio de esa ciudad, se inscribe —sobre todo por su capítulo *Speculum naturale*, hacia 1245— en la serie de las grandes «Sumas» naturales inauguradas por el *De naturis rerum* de Neckham. El libro de Vincent es una exposición de

historia natural con la forma de un inmenso comentario de los primeros capítulos del Génesis. Resulta sorprendente la importancia que en él se dedica a los personajes de la mitología griega. Apolo y Mercurio son en él brujos benefactores, los dioses se convierten en patronos de pueblos y ciudades, las piedras llevan el sello de las efigies de los dioses. Recordemos que las fuentes mitológicas de las que todavía dispone la Edad Media están constituidas esencialmente por las *Bodas de Mercurio y Filología* (principios del siglo V) de Martianus Capella, el *Comentario sobre el sueño de Escipión* de Macrobio, así como por los textos de Isidoro y Beda. Otro dominico, muy crédulo —admite la realidad de numerosas creencias populares—, es autor de un grueso *De natura rerum*, en diecinueve volúmenes. Se trata de Tomás de Cantimpre, quien tomó de Neckham el título de su propia *Suma*. Se le puede comparar con Bartolomé de Inglaterra, franciscano, autor hacia 1230 de *De proprietatibus rerum*, de la que existen numerosos manuscritos y que será traducida a varias lenguas. Sin duda las «Sumas» de este género no son siempre de inspiración abiertamente mágica, pero al multiplicar historias y observaciones sobre las virtudes de las plantas, los animales, los minerales, y sobre los signos celestes, preparan la vía a la filosofía oculta del Renacimiento, tanto más cuanto que algunas de ellas estuvieron muy extendidas. Corresponden especialmente tanto a la democratización intelectual, es decir, al interés por la vulgarización, como al enciclopedismo, dos rasgos propios de ese siglo gótico en el que los dominicos dejan también una muestra con la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine.

Guillermo d'Auvergne (1180-1249), obispo de París, es quizás el primero de los doctores cristianos del Occidente latino en dar prueba de un buen conocimiento de las obras atribuidas a Hermes Trismegisto, al menos de las que se disponía en aquel momento. Dejó varios tratados, entre ellos *De universo*, que se ocupa más que los otros de la naturaleza y proporciona una información bibliográfica considerable en materia de magia. Guillermo d'Auvergne se inscribe también en la larga tradición de espirituales que atribuyen todo el mal del mundo al pecado humano. Pero su obra marca un punto de ruptura con el pensamiento hermetizante en el sentido de que levanta contra la angelología aviceniana acusaciones que testimonian una oposición irreductible con respecto a lo que constituye quizás lo esencial, o lo específico, del pensamiento esotérico occidental. Volveremos a encontrar este problema a propósito del averroísmo del si-

glo XIV. En cambio, el aviceniano Ulrico de Estrasburgo (†1277), ya citado, asimila en su obra la luz al ser y a la forma, y presenta una versión personal de las jerarquías cuyos fundamentos habían sido establecidos y desarrollados por el neoplatonismo y el Pseudo-Dionisio.

Teúrgia, astrología, medicina

Entre las obras de magia del siglo XIII, señalemos la existencia de traducciones, al español y al latín, del *Picatrix*, compilado anteriormente por el árabe Norbar, y sobre todo de textos que acreditan la creencia según la cual Salomón, gracias a las revelaciones de un ángel, habría sido un mago autor de diversos tratados ocultos. Estos tratados atribuidos legendariamente a Salomón son considerados en el siglo XIII derivados del *Ars notoria*, arte que se suponía procuraba el conocimiento de Dios, o la comunicación con Dios, gracias a procedimientos teúrgicos tales como la invocación de los ángeles, la utilización de figuras y dibujos o las oraciones apropiadas. En esta categoría de escritos hay que situar el *Liber secretis*, o *Liber juratus*, atribuido a un tal Honorio, libro lleno de nombres de ángeles, de oraciones teúrgicas, de palabras extrañas derivadas del hebreo y el caldeo.

Dos personajes importantes llaman la atención de los historiadores de la astrología. El escocés Michael Scot (*ca.* 1170-1232), principal traductor de Averroes pero también astrólogo de Federico II que hizo acudir a su corte a magos y videntes, es autor de textos que fueron autoridad en su tiempo, pero también criticados por su prodigioso amontonamiento de sospechosa erudición. Dante lo colocará en su infierno, aunque durante su vida este astrólogo no tuviera dificultades con las autoridades. Las descripciones de los siete rectores planetarios en relación con los siete metales, los diagramas astrológicos en los que aparecen nombres de ángeles, caracterizan su obra maestra, el *Liber introductorius, Liber particularis, Phisionomia* (dividido, por tanto, en tres partes), guía sorprendente de la geografía del cielo y de la tierra, de los mundos intermedios, con analogías y correspondencias de todo tipo. Dante no reserva un trato mejor a Guido Bonatti, muerto hacia 1300, otro gran astrólogo, profesor en la Universidad de Bolonia y autor del *Liber astronomicus*, sin duda la obra de astrología en latín más importante de todo el siglo. A estas obras debemos añadir el tratado *Speculum astronomiae*, que los investigadores

creyeron que se podía atribuir a Alberto el Grande, otros a Roger Bacon —sin que nada de todo esto sea seguro—, y que sigue siendo uno de los tratados más interesantes de astronomía medieval. Este *Speculum* enseña la existencia de dos principios eternos, el cuerpo del cielo y su alma, ésta animando a aquél. Dios o la Inteligencia es susceptible de enviar ciencia y saber al hombre dormido por medio de un cuerpo celeste. Se trata de variaciones en torno a la idea del intelecto agente. Estamos lejos del determinismo averroísta profesado entonces por Pierre de Aban o Siger de Brabante. La ley universal de las correspondencias encuentra su aplicación en diversas mancias; el libro más llamativo en materia de geomancia, del italiano Bartolomé de Parma, es la gran *Suma* publicada en 1288 en Bolonia, enteramente consagrada a esta cuestión. La teoría de las correspondencias, de las homologías y analogías, no dejó de alimentar nunca el pensamiento y la reflexión medievales, en el siglo XIII quizá todavía más que en el precedente. Teoría que ilustran los nombres de Gilberto de Inglaterra (*Compendium medicinae*, hacia el 1230), Guillermo de Inglaterra, y sobre todo Petrus Hispanus. Este último, convertido en Papa con el nombre de Juan XXI, autor de *Thesaurus pauperum*, manual médico muy valorado durante el resto de la Edad Media, apenas trata, ciertamente, de las virtudes ocultas de las cosas, pero mucho de las cuatro cualidades elementales —caliente, frío, seco, húmedo—, según las categorías que la alquimia conservó siempre en mayor o menor medida. •

Textos alquímicos. Arnau de Vilanova.
El Roman de la rose. *El* Sepher ha zohar

Criticada a la vez como ciencia quimérica y como discurso nebuloso, la alquimia reacciona diciéndose ciencia divina. Así vemos cómo fundamenta cada vez más resueltamente la idea de transmutación en la de Encarnación, y cómo multiplica las referencias bíblicas. Roger Bacon no es el único franciscano en interesarse en ella; el hermano Elías, uno de los compañeros de san Francisco, es depuesto en 1239 de sus funciones de general de la orden franciscana por ocuparse de la alquimia. Sin embargo, parece que esta orden cuenta, más que ninguna otra, con adeptos y simpatizantes numerosos, lo que no tiene por qué sorprender.

Las versiones latinas de un conjunto de textos diversos y de inspiraciones variadas tituladas *Secreta secretorum* contienen, además de recetas

para la fabricación de la piedra filosofal, la reproducción del texto de la *Tabla Esmeralda*, en un contexto que le sirve de comentario. Hacia finales del siglo circulan dos publicaciones en las que toda la literatura alquímica se inspirará después: la *Turba Philosophorum*, ya citada, y tratados atribuidos a Geber. La *Turba* pone en escena, bajo forma de diálogos a varias voces, a algunos filósofos antiguos (Pitágoras, Sócrates, Anaxágoras, Demócrito, Parménides...) que acreditan la idea de una *philosophia prisca* o «*perennis*» que tanto éxito tendrá en el esoterismo de los tiempos modernos. La *Summa*, el conjunto de textos atribuidos a Geber, compendia preceptos, generalizaciones, aforismos, parte de los cuales reaparecerá continuamente bajo formas de citas en los escritos posteriores y hasta hoy.

De finales del siglo XIII data probablemente el breve tratado *Aurora consurgens* (*El despuntar de la aurora*), maravillosa perla espiritual que ha sido recientemente objeto de diversas traducciones y presentaciones; en la Edad Media se atribuyó a santo Tomás, igual que se atribuían a autores célebres muchos escritos de este género. La influencia árabe directa sigue existiendo, en alquimia como en otras disciplinas, pero cesa prácticamente a partir de 1300. En esta época, siglo de esplendor en España con el reinado de Alfonso X el Sabio, el más conocido de los alquimistas ibéricos es el catalán Arnau de Vilanova (*ca.* 1235-1311), igualmente médico. Influido por el joaquinismo y autor de tratados médicos, es también el autor de un libelo antitomista (*Gladius veritatis adversus thomistas*). Gran viajero, gozó de gran notoriedad, y fue también reformador social, diplomático, y dejó algunas obras de alquimia, entre ellas el *Rosarium Philosophorum*. Parece haber sido el primero en utilizar la simbólica de la pasión de Cristo como *exemplum* del proceso transmutatorio.

La ciencia de Hermes no está ausente de la más bella obra literaria de la época, el *Roman de la rose*, comenzada por Guillaume de Lorris, continuada por Jean de Meun, y cuya redacción se extiende de 1230 a 1285. En ella vemos cómo se despliega un rico universo alegórico y simbólico que miniaturas e iluminaciones vienen a embellecer aún más. La naturaleza está representada como sierva de la divinidad, conforme a la enseñanza de Alain de Lille. Si no siempre alquímica, al menos iniciática es también la demanda del Grial contada en *Der Junge Titurel*, de Albrecht von Schwarzenberg, escrita algo después de 1260, epopeya de cuarenta y dos mil versos que hace surgir en todo su esplendor arquitectónico la *Imago Templi*, la del Templo de Salomón y la Jerusalén celestial.

La Cábala, por último, produce en el siglo XIII el que será su libro capital, el *Sepher ha zohar*, o *Libro del esplendor*; aparece en España poco después de 1275 y será considerado durante varios siglos, al menos por ciertas comunidades, como una de las tres obras fundamentales de la religión judía, junto a la Biblia y el Talmud. Esta compilación genial, debida a Moisés de León pero que durante siglos se creerá mucho más antigua, representa la cima de la teosofía judía, es decir, de una mística especulativa aplicada al conocimiento y la descripción de las misteriosas obras de la divinidad. Jamás tampoco el árbol sefirótico había sido objeto de tales descripciones y prolongaciones teosóficas. Texto inspirado de más de mil páginas, tesoro de hermenéutica que encontró legiones de hermeneutas. Los cabalistas cristianos del Renacimiento se apropiarán de él para comentarlo a su manera, pero también generaciones de filósofos de la naturaleza, pues el *Zohar* prolonga considerablemente la dimensión talmúdica referente al trabajo o a los ritos, para desarrollar una mitología de la naturaleza, una valoración cósmica de la que sabrá sacar partido la filosofía del Renacimiento. Al desempeñar el éxtasis místico un papel menos importante en la espiritualidad judía que la especulación teosófica, no es sorprendente que el gran místico Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en 1240, cuya obra es muy personal por ser muy mística, no fuera demasiado popular. No obstante, la técnica meditativa de Abulafia interesa al esoterismo por su aspecto iniciático y simbólico, que apela igualmente a técnicas corporales que recuerdan al yoga.

Escultura gótica, Gran Obra y masonería

A través de la escultura se expresan tendencias espirituales diversas, una de cuyas características es la de captar la naturaleza en su inmediatez, dirigiendo sobre ella una mirada naturalista y cósmica. Animales y plantas, follajes a menudo exuberantes, llenan numerosos capiteles y columnas de catedrales, como si elementos de existencia familiar hubieran estado destinados desde siempre a ser transmutados en piedra viva, y como si este siglo XIII que desprecia la carne quisiera sin embargo rescatarla, sobre todo cuando con el gótico tardío florecen nuevas formas. Jamás se insistirá demasiado en todo lo que debe el cristianismo al espíritu franciscano. Las formas captadas en las esculturas no pierden nada de su realidad en el curso del proceso de la obra: esa palingenesia respeta el de-

talle. Plinio y el mismo Aristóteles se encuentran superados en la exactitud. Entre otros documentos que la época nos dejó, los dibujos, croquis, esbozos y notas de Villard de Honnecourt, arquitecto inspirado, conservan las huellas ejemplares del taller y del lugar de elaboración de la obra, es decir, del crisol, donde los elementos constitutivos de una *materia prima* viva y variada se llaman y responden unos a otros, se funden y se interpenetran, para desembocar en esa obra alquímica quizás insuperable que es la catedral gótica. El cielo y la tierra consuman así un matrimonio que ya Grecia había querido celebrar en su estatuaria, pero aquí los *scenarii* bíblicos, fuertemente subrayados o sólo sugeridos, añaden a esas bodas una dimensión que hace perceptibles los movimientos invisibles de las profundidades divinas, humanas y cósmicas. Pues si el espíritu helénico organiza principalmente la luz alrededor del hombre, y las figuras en función del orden de la razón, la escultura medieval, semejante en esto a la iconografía budista, no deja de distribuir personajes, acontecimientos y decorados naturales, en ciclos alrededor de las figuras divinas.

El trazado de dibujos y esculturas y todo lo que quieren representar pretende apelar al misterio menos que el arte románico. Somos remitidos más bien al evangelio de las criaturas, mientras se espera que la decadencia gozosamente asumida de ese estilo restituya a la inquietud humana una parte fundamental de su dinamismo dramático. Al renunciar parcialmente a los monstruos, el siglo XIII olvida lo demoníaco románico, pero lo que pierde en espíritus intermedios lo gana en espíritu enciclopédico. Las catedrales son construidas y decoradas al mismo tiempo que se edifican las grandes «Sumas» o enciclopedias, cuyo modelo viene dado por el *Speculum majus* de Vincent de Beauvais. «Enciclopédico» significa búsqueda del sentido de la multiplicidad de las cosas y de sus relaciones, pero poniendo un centro, un eje referencial —un «Oriente»— en función del cual se organizan. Espejo de la naturaleza, espejo de la ciencia, espejo de la historia, así se presentan tales obras, escritas o arquitectónicas. Enseñan los reinos jerárquicos de las criaturas y de la vida espiritual, confieren al ritmo oculto de estas relaciones universales una dimensión musical que, no por ser más tranquilizadora que el arte románico, deja de transmitir un sistema de valores simbólicos y cósmicos. Aunque esas formas se hayan vuelto más familiares, siguen todavía la ley de los números y los signos; no se pretende otra cosa que escritura del pensamiento de Dios, al menos el ascenso a Dios de los seres y las figuras. No se pretenden nece-

sariamente jeroglíficos, contrariamente a lo que creyeron algunos espíritus románticos inclinados a encontrar en ellas más esoterismo del que contienen. Sin embargo, hay sin duda algo de verdad en las interpretaciones del alquimista Fulcanelli, cuya obra *El misterio de las catedrales* (1925) interpreta los bajorrelieves del pórtico central de Notre-Dame de París como otros tantos símbolos de la Gran Obra. Tampoco faltan los elementos astrológicos, como testimonian las dos torres del Sol y de la Luna en la catedral de Chartres, los doce signos del zodíaco unidos a las labores estacionales en la de Amiens, y otros ejemplos de la misma naturaleza.

Los constructores que edifican estos templos no poseen solamente un saber hacer; el aspecto operativo de su actividad supone un saber amplio que sus relaciones con los clérigos instructores o comanditarios viene a enriquecer y profundizar. Estos artesanos se agrupan en asociaciones. En efecto, el sistema de la corporación romana, el de los *collegia*, disuelto por los bárbaros, se restablece poco a poco bajo una forma nueva, las asociaciones monásticas. A finales del siglo XII cada una de éstas reúne a maestros laicos y maestros eclesiásticos y tienden a llamarse cofradía. Cuando estas cofradías se convierten en comunidades de oficios bien constituidas, se les conceden grandes privilegios (fiscalidad, libertad de desplazamiento, etc.), o «franquicias», de donde procede su nombre de *franc-métier*, «gremios francos o libres», del que la francmasonería es, evidentemente, el ejemplo más conocido. El gremio es una forma jurídica de asociación bastante autónoma; una de sus características es el *convivium*, o banquete, cuya tradición será conservada por la francmasonería moderna. Gremios o cofradías se componen de logias (así, en Alemania, la *Steinmetzen-Brüderschaft* está compuesta de *Hütten*). La palabra «corporación» es moderna, y el *compagnonnage* propiamente dicho, tal como se entiende actualmente, no aparecerá hasta el siglo XVI.

Si cada oficio posee entonces sus santos particulares, sus iniciaciones específicas, los patronos de la francmasonería son los dos san Juan, y gremios o cofradías imponen a los aprendices que se conformen a un cierto número de obligaciones de carácter técnico, moral y espiritual. Estas obligaciones, o Deberes, constituyen lo que hoy se denomina *Old Charges* («Antiguos deberes»); los textos que nos han llegado no se remontan más allá de finales del siglo XIV, pero no nos anticipamos demasiado a esa época si los citamos aquí, pues fueron redactados según Deberes anteriores. Se trata de los manuscritos *Regius* (*ca.* 1390) y *Cooke* (*ca.* 1410). El

primero en 794 versos, el segundo en prosa, enseñan que la masonería fue creada en Egipto por Euclides, después habría pasado a Inglaterra, donde se remonta al rey Ahelstan (siglo X); la geometría, o escritura de Dios, o también masonería, nacida en los orígenes del mundo, se encuentra pues situada en el devenir universal. A esto se añaden consejos y directrices morales y operativos, pero las consideraciones míticas y simbólicas realzan el aspecto especulativo de los textos, y a continuación, cada vez más, la masonería medieval tiende a aceptar en su seno a hombres que no son en absoluto «operativos». Se les llama «aceptados». Habrá que esperar a 1717 para que las logias londinenses, conscientes del hecho de que el aspecto operativo de la masonería es ya puramente simbólico, decidan crear sobre la base antigua y tradicional una masonería diferente, llamada especulativa. Si bien 1717 representa la fecha de nacimiento de la masonería tal como se la entiende actualmente, su espíritu tomará forma con las *Constituciones* de Anderson en 1723; ahora bien, para redactar ese famoso texto Anderson se servirá del manuscrito *Cooke*, en el que por lo demás encontramos por vez primera la palabra «especulativo».

¿Cómo la masonería medieval podía no ser especulativa? Por una parte, esos caballeros constructores que fueron los templarios sostienen y desarrollan considerablemente los oficios libres, e incluso después de la desaparición de la orden se introducirán en las corporaciones de constructores; ahora bien, los templarios sufren en Oriente la influencia de qarmatas, ismailíes, fatimíes y asesinos. Algunos historiadores encontraron ahí una razón para suponer que los maestros constructores de nuestras catedrales trataron de inscribir en la piedra diversas enseñanzas heréticas. Pero las herejías templarias son fábulas, y es precisa mucha imaginación para ver en las esculturas la propaganda maniquea o cátara que autores tendenciosos han querido descubrir en ellas. Esas piedras llevan frecuentemente la marca de signos de reconocimiento, pero si bien es razonable pensar que algunos secretos eran privilegio de los masones, nada autoriza a hablar de herejía.

Por otra parte, la masonería medieval no puede privarse de lo especulativo, puesto que tiene precisamente por función expresar en la arquitectura y la escultura el lenguaje espiritual del simbolismo. No puede dejar de considerarse una actividad privilegiada, pues según el espíritu de la época el universo entero es imaginado como un inmenso taller de construcción, o más bien de reconstrucción. Es la única corporación que no

está localizada, de ahí la movilidad que no sabe de fronteras y una mayor facilidad para transmitir imágenes e ideas. El lenguaje universal que vehicula traduce los modos de pensamiento que serán los de todo el Occidente hasta el siglo XVII, y que tienen en común alquimistas y hermetistas. En el alba de la Edad Media, Gerbert de Aurillac se muestra capaz de ser a la vez Papa, alquimista y maestro de obras, mientras que en el otro extremo de ese período Nicolás Flamel es considerado el ejemplo perfecto del matrimonio de la arquitectura, la escultura y la Gran Obra.

POSTURAS FILOSÓFICAS, ALQUIMIA Y MÍSTICA EN EL SIGLO XIV

Averroísmo y avicenismo. Nominalismo y realismo

Dos hechos fundamentales marcan la historia de las ideas filosóficas y religiosas en el siglo XIV. Estos dos hechos, que se preparaban desde mucho antes, son, por una parte, el éxito del averroísmo latino, que supone una ruptura con la teoría aviceniana del conocimiento, y por otra, el problema del nominalismo. Hacia 1300 la penetración de los textos árabes en el mundo latino está prácticamente culminada. En adelante se trabaja sobre lo que ya está catalogado o traducido. Ahora bien, el filósofo de mayor influencia en el siglo XIV latino es el intérprete de Aristóteles, Averroes, traducido por Michael Scot. Averroes distingue esoterismo y exoterismo, cuya complementariedad es posible conocer mediante una exégesis espiritual, el *ta'wil*. Pero su cosmología acaba por destruir una parte de la angelología aviceniana, la de los mundos intermedios que representan los *Angeli* o *Animae coelestes*, a saber, el dominio del *Malakût*, el mundo de las imágenes autónomas percibidas por la imaginación activa. Al plantear una homología fundamental entre *anima coelestis* y *anima humana*, el avicenismo proponía la existencia de una Inteligencia agente, *dator formarum*, ramificada en una pluralidad de intelectos posibles. Esto equivale a decir, como enseña generalmente el esoterismo, que nuestro intelecto está conectado con una fuente supraindividual de luz y conocimiento. Ya Guillermo d'Auvergne había tratado de refutar esa doctrina. Y si santo Tomás reconocía a cada individuo un intelecto agente, negaba a éste el estatuto de entidad espiritual verdaderamente distinto de nuestra razón natural y rompía al mismo tiempo la relación inmediata del individuo con

el mundo divino, ya se trate del Espíritu Santo, el Ángel de la Revelación, o los ángeles en general.

Las *animae coelestes* poseen imaginación activa en estado puro y perfecto; el hombre es capaz de ejercerla también por sí mismo, aunque imperfectamente, gracias a la relación que puede establecer con esas jerarquías, angélicas o intelectivas. Su desaparición, en Averroes y en el averroísmo, es la desaparición de lo imaginal, reducido a la condición de lo simple imaginario. Debemos a Henry Corbin esta palabra «imaginal», creada para distinguir el *mundus imaginalis* específico, de la imaginación en el sentido puramente subjetivo o psíquico del término. Se le debe también la primera exposición sistemática de las graves consecuencias de la adopción del averroísmo latino en detrimento del avicenismo. Por el contrario, en el Oriente iranio se perpetuó el avicenismo, y de ahí la aparición y el papel de los relatos simbólicos, cuya espiritualidad profunda es desvelada por el *ta'wil*, mientras que en Occidente es la novela, género literario profano, lo que aparece y prolifera. Además, una vez rota la relación entre el individuo y la Inteligencia agente, la autoridad de la Iglesia sustituirá de manera natural a esa relación personal que prescinde gustosamente de mediadores terrenales, bastando los mediadores celestiales, pues garantizan y establecen la autonomía de la individualidad espiritual como norma. Era casi inevitable el levantamiento contra una norma —la de la Iglesia constituida— que no se basaba ya en la iniciación individual, por tanto en una libertad verdaderamente creadora. Una vez socializada, la norma exotérica correrá el riesgo de deshacerse de lo que es específicamente religioso.

El nominalismo plantea problemas comparables. Se sabe que consiste en negar la existencia de los «universales», ilusorios según él («*Universalia sunt nomina post rem*»), mientras que el «realismo», como su nombre indica, afirma su realidad («*Universalia sunt realia ante rem*»). Para un realista, la especie, por ejemplo la humana, constituye una realidad. Para un nominalista esta especie no es más que una palabra, encontrándose la única realidad en los individuos humanos. Lo que está en juego en este debate es capital para nuestro propósito, pues se trata de saber si hay que ver en las leyes y realidades del mundo sensible un conjunto de réplicas analógicas y homológicas de los mundos superiores, celestes o divinos. Así, según Aristóteles, el movimiento de los cielos sólo es posible por la acción de inteligencias motrices eternamente existentes. Éstas habían estado unidas por los árabes y los filósofos occidentales del siglo XIII a una

cosmología teológica que encontraba en ellas un apoyo indispensable: las jerarquías angélicas, cuyo mapa, por decirlo así, había sido levantado por el Pseudo-Dionisio.

Ahora bien, es precisamente ese principio dinámico el que se ve atacado en el siglo XIV por los nominalistas parisinos y por algunos escotistas. Saldrán vencedores del debate, abriendo el camino al desarrollo de la ciencia moderna, comenzando por la física, y una mecánica celeste entendida a imagen de la mecánica terrestre vendrá a llenar el vacío dejado por la salida de las inteligencias motrices. Así se encuentra rota la continuidad que la dinámica tradicional garantizaba entre un universo espiritualmente estructurado y las leyes puramente físicas que se bastan a sí mismas. En el siglo XI, Roscelin de Compiègne se había convertido en chantre del nominalismo. En el siglo XIV, esta corriente está ilustrada por Jean Buridan, rector de la Universidad de París, y por Nicolás Oresme (†1382), también teólogo parisino y obispo de Lisieux. Conviene citar aquí a los escotistas no nominalistas, es decir, a los discípulos de Duns Escoto (*ca.* 1265-1308), que había intentado evacuar toda huella de espíritu neoplatónico, por tanto de continuidad y jerarquía entre las diversas formas de lo real. Émile Bréhier ha podido decir que si el agustinismo planteaba todavía la continuidad en el ser y en el conocimiento, el tomismo proponía más bien una continuidad en el ser, pero una discontinuidad en el conocimiento, mientras que el escotismo planteaba la discontinuidad tanto en el ser como en el conocimiento (cabría preguntar qué hace Bréhier aquí con la univocidad del Ser, tesis escotista fundamental). A esos nombres debemos añadir el de Guillermo de Ockham, cuya dialéctica crítica contribuye a socavar algunos conceptos teológicos anteriores. El ockhamismo se extiende a Alemania, donde un profesor de Tubinga, Gabriel Biel (†1495), lo vulgarizará en el siglo siguiente. Ahora bien, serán discípulos de Biel, como Staupitz, en el convento de los agustinos, quienes iniciarán a Lutero en un nominalismo por el que Dios se asemeja más a un principio caprichoso y arbitrario que a una entidad que obra en función de un orden y un bien universales.

Mística renana y de Oriente: Maestro Eckhart, Palamas

Se hubiera podido esperar la aparición, como reacción, de una corriente opuesta de tipo teosófico. Ahora bien, la época parece pobre en

ese ámbito. Sin duda existe la contrapartida al nominalismo, y es la mística, sobre todo la renana. Pero no es propiamente hablando una teosofía, pues tiende a ir directamente a Dios sin pasar por la naturaleza, y sólo contempla a ésta como absolutamente penetrada por la divinidad. Existe sin embargo gnosis, en el sentido pleno y etimológico del término, en el maestro Eckhart.

El Maestro Eckhart (1260-1327), dominico, el mayor de los místicos renanos, no deja de tener afinidades con Plotino, pero sin que pueda hablarse de dependencia directa. En él encontramos en efecto el tríptico neoplatónico fundamental: unidad originaria de los seres, división (o caída), y vuelta a la unidad. Idea completamente tradicional y por consiguiente inseparable de la misma noción de esoterismo en Occidente. Encontramos en Eckhart un reflejo de las tríadas de Proclo del que Guillermo de Moerbeke (*ca.* 1215-1286) había traducido, entre otros textos, *Elementatio theologica*, que había sido la fuente directa del *Liber de Causis*. Por encima de la Trinidad o «naturaleza naturalizada» el maestro Eckhart concibe la Divinidad (*Gottheit*) o «naturaleza no naturalizada». La experiencia mística no es para él una vuelta a la *unio mystica* que exaltaba san Bernardo, sino a la *Gottheit* o unidad no manifestada. Al hombre le es posible, según el maestro renano, reintegrar la identidad ontológica con Dios permaneciendo en el mundo, movimiento de retorno a un origen que precede a Adán e incluso a la creación. De Agustín, Alberto el Grande y de su contemporáneo Dietrich de Freiberg, toma la noción de «fondo del alma» (*Seelengrund, synteresis*), que corresponde al lugar único y privilegiado en el que la criatura encuentra su fundamental unidad perdida. El conocimiento, en el sentido en que él lo entiende, no consiste en representarse las cosas que permanecen exteriores a nosotros, sino que es más bien la transmutación de las cosas conocidas, y de nosotros mismos, en un retorno a Dios. Eckhart se separa radicalmente de santo Tomás al declarar al *Intellectus* superior al *esse*, pues según san Juan primero era la Palabra, dicho de otra forma el *Intellectus*, y no el Ser. De esta enseñanza, Tauler (1300-1361) y Suso (*ca.* 1300-1366) retienen sobre todo una regla de vida, mientras que el pensamiento de Ruysbroeck (1293-1381) recuerda más bien la devoción filoniana, pues desaconseja a los hombres de deseo penetrar los artículos de fe, advertencia poco teosófica.

A comienzos o en el cambio de siglo el dominico Dietrich de Freiberg (*ca.* 1250-*ca.* 1310) desarrolla, en una obra magnífica, temas neoplatóni-

cos que también deben mucho a Proclo. Dietrich se muestra poco tomista, y consagra una gran parte de sus trabajos a la idea de intelecto activo queriendo mostrar que el alma contiene en su conocimiento la totalidad de los seres. «El intelecto agente —escribe— es por su esencia el ejemplo de todo ser en tanto que ser.» Se seguirá una serie de ecuaciones entre el intelecto agente de los peripatéticos y la imagen de Dios en el hombre. Un poco más avanzado el siglo será también un dominico, Bertoldus de Morsbruch, quien se inspire en el neoplatonismo y en Proclo.

La mística de la Iglesia de Oriente está representada sobre todo por san Gregorio Palamas (1296-1359) de Tesalónica, cuyas teorías implican una forma de gnosis. Desconfía de la imaginación, pero admite una de las ideas más queridas de la teosofía occidental al enseñar que el contemplativo lleva hasta Dios, a través de sí, al conjunto de la creación. La Luz increada, distinta de la Trinidad pero que emana de ésta, pone al hombre de deseo en comunicación con Dios. Bajo la influencia de Palamas la Iglesia bizantina se aleja del espíritu del Renacimiento, de suerte que ni el humanismo, ni nada comparable a la Reforma, podrá penetrar en ella. Existe por otra parte en el hesicasmo de este teólogo y su escuela una forma de meditación que se ha podido llamar con justicia yoga cristiano. Aunque la oración del corazón ya era conocida por el cristianismo oriental, con la obra de Palamas el hesicasmo adquiere verdadero estatuto religioso y la espiritualidad oriental encuentra finalmente una síntesis teológica. Esta obra no pertenece directamente al Occidente latino, pero dejará una marca profunda, especialmente a finales del siglo XVIII, en algunos esoteristas occidentales como el ruso Alexandre Labzine.

Rulman Merswin y la Isla Verde

El siglo XIV ve cómo se multiplican los «profetas» milenaristas y apocalípticos, y el desarrollo de las sectas de flagelantes que alimentan las crónicas sobre todo en torno al año 1348. Generalmente están ligadas a los Hermanos del Libre Espíritu, pero se caracterizan por la ignorancia de los esfuerzos hechos desde el Pseudo-Dionisio y Juan Escoto Erígena para adaptar el neoplatonismo al cristianismo. Además, mientras que la *unio mystica* de la mística tradicional es una iluminación momentánea, los Hermanos del Libre Espíritu se consideran metamorfoseados de forma definitiva y poseedores de poderes taumatúrgicos.

Más interesante para nosotros es el desarrollo de una ética de «caballería». A este respecto, uno de los hechos más importantes del siglo en el ámbito del esoterismo occidental es la aparición en Estrasburgo de un grupo de buscadores espirituales llamados «Amigos de Dios». En las orillas del Ill y bajo la dirección del laico Rulman Merswin (1307-1382), un antiguo claustro alberga a esos hombres de deseo, igualmente laicos. El claustro es definitivamente consagrado a ese uso en 1369. Sus buscadores de la verdad están unidos de diversas maneras a los caballeros de san Juan que residen en Rodas. Rulman Merswin, director espiritual de la Isla Verde, dice tener instrucciones de un personaje cuyo nombre jamás descubrirá, y del que se habla solamente como del «Amigo de Dios, de Oberland». Merswin está en contacto epistolar con él; sus cartas, conservadas hasta hoy así como otros documentos de esta caballería mística, constituyen un verdadero tesoro. ¿Quién es el Amigo de Dios, de Oberland? Sin duda, nadie lo sabrá nunca. Sin embargo, el hecho de que después de la muerte de Merswin los Amigos de Dios dejaran de recibir cualquier mensaje del guía y maestro secreto de Oberland incita a los historiadores a ver en él y en Merswin a la misma persona. Poco importa, por otra parte. Lo esencial es la existencia de esos «caballeros en busca de caballería», como los llama Merswin. En cuanto a Oberland, tampoco estamos seguros de su localización geográfica, pues puede tratarse tanto de las «tierras altas» de Berna como de Alsacia. La mejor interpretación es de todas formas espiritual. Recordemos que fue Merswin quien convirtió a Tauler al «interiorismo», después de lo cual éste llegó a ser uno de los mayores predicadores de todos los tiempos. Y Tauler había leído también el *Liber de Causis* en la traducción de Guillermo de Moerbeke, sufriendo pues indirectamente la influencia de Proclo.

Ramon Llull. Pietro de Abano. Astrología

Las tres cimas de la gnosis —en el sentido en que la entendemos aquí— del siglo XIV son el pensamiento del Maestro Eckhart, la obra de Rulman Merswin ligada a la existencia de los Amigos de Dios, y el *Ars Magna* de Ramon Llull (*ca.* 1235-1315). Éste es más bien un hombre del siglo XIII, pero el XIV se abre con la redacción definitiva de su *Ars Magna* (1305-1308). Nacido cerca de Mallorca, miembro de la tercera orden franciscana, Llull está toda su vida en busca de un «arte» de valor uni-

versal; estudia las causas primeras, o *Dignitates Dei*, que son los nombres o atributos divinos, proyecto que se inscribe en la tradición reanimada por Juan Escoto Erígena. Llull rompe con los esquemas estáticos de los que la Edad Media se sirve para presentar los diversos dominios del conocimiento y sus imbricaciones, y en su lugar propone estructuras y diagramas bastante abstractos pero muy dinamizados (a falta de ser verdaderamente genéticos y dialécticos) que descansan en las letras más que en las imágenes. Ahora bien, el procedimiento que consiste en combinar las letras con fines de «conocimiento» e iluminación es típicamente judío, particularmente cabalístico. Los elementos a los que remiten los signos representan conceptos religiosos, en el sentido más amplio del término, y datos que representan la estructura universal elemental del mundo según la manera en que la época la ve. Las figuras del *Ars magna* son pues utilizables, por naturaleza como por vía de consecuencia, con fines teológicos, médicos o astrológicos. Encontramos en ellas las Dignidades divinas dispuestas en estructuras ternarias, las vemos descender y reflejarse en la creación. El *Ars* se aplica a todos los planos posibles e imaginables, desde el mismo Dios hasta los niveles más inferiores de la naturaleza, pasando por los ángeles, los astros, los cuatro elementos, y es por supuesto un *ars ascendendi* tanto como *descendendi*.

A finales del siglo XIII y comienzos del XIV, en esta época tan profundamente marcada por la escolástica, el *Ars* lulliano aparece en oposición a ésta como el canal por el que pasa el neoplatonismo medieval, a la manera en que había sido transmitido por Juan Escoto Erígena, es decir, un platonismo dinamizado y cercano a la Cábala judía entonces floreciente en España. Nada tiene de sorprendente que Llull esté en guerra con el averroísmo de su tiempo; en 1311, en el Concilio de Vienne, intenta sin éxito que se prohíba su enseñanza en las universidades cristianas. El lulismo conocerá una gran difusión, pero sólo a partir del Renacimiento. Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, sacaron de él buena parte de sus métodos y de sus conocimientos. De manera general, los esoteristas del Renacimiento asimilarán el lullismo a los diversos aspectos de la tradición hermético-cabalística. Esoteristas como Höné Wronski (1776-1853), después Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), son comparables a Llull por esta «búsqueda del absoluto» basada en juegos combinatorios, uno por sus esquemas geométricos, el otro por su famoso «Arqueómetro». A partir de principios del siglo XIV aparecen numerosos tratados

alquímicos bajo el nombre de Ramon Llull, reeditados a menudo en épocas posteriores. Pero sin duda son todos apócrifos.

Paralelamente a la astrología llulliana, la de su contemporáneo Pietro de Abano (o de Padua, 1250-*ca.* 1317), que está en relación con Marco Polo y Miguel Savonarola y que escapa por poco a la Inquisición, contiene una grandiosa concepción de la naturaleza. El hermetismo astrológico constituye la mitad de su obra enciclopédica, cuyo libro más importante es el *Conciliator* (1303), con su naturaleza controlada por las estrellas y sus cosas llenas de dioses. Pietro de Abano es también el autor de un tratado de fisiognómica que es un clásico del género. Cecco de Ascoli, llamado Francesco Stabili (*ca.* 1269-1327), poeta, sabio y astrólogo hermetizante italiano, tuvo menos suerte, ya que terminó su vida en la hoguera en Florencia. En esta primera mitad del siglo la astrología es sobre todo médica en Agustín de Trento y Geoffroy de Meaux. Un «hombre zodiacal», que indica las correspondencias entre los signos astrológicos y las partes del cuerpo humano se conserva en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. A finales de siglo, una obra astrológica parece dominar a las otras, la de Antonius de Monte Ulmi, *De Occultis et manifestis* (o *Liber intelligentiarum*), en la que se mezclan de forma interesante la angelología, los espíritus planetarios, la necromancia y la teúrgia.

Los alquimistas: Dastin, Bonus, Rupescissa, Flamel

El siglo XIV ve multiplicarse figuras como la de Tomás de Bolonia, médicos de corte que son al mismo tiempo alquimistas y astrólogos. A semejanza del peregrino, el alquimista efectúa recorridos, puesto que asegura una transición entre el mundo de la erudición y el de gentes menos cultivadas. Se convierte verdaderamente en mediador de culturas diferentes, y nos sería de gran ayuda conocer mejor las diversas formas que ha revestido su condición social hasta el Renacimiento. La literatura alquímica, en efecto, florece abundante hasta la época de las Luces inclusive. El adepto más célebre, al menos en la primera mitad del siglo, es el inglés John Dastin, cuyos escritos fueron confundidos a menudo con los de Arnau de Vilanova. Dastin mantiene correspondencia con el Papa de Avignon Juan XXII, que ocupa su cargo de 1316 a 1334, para defender la alquimia cuya práctica éste había condenado por la bula *Spondent quas non exhibent* en razón de la gran cantidad de oro alquímico —o

maquillado— que circulaba en forma de moneda falsa. Tenemos también la correspondencia entre el cardenal Orsini y Dastin, así como dos tratados de este alquimista, *Libellus aureus* y *Desiderabile desiderium*. Otro adepto, Petrus Bonus, alias Pedro Lombardo (no confundir con el teólogo del siglo XII), es autor de un texto famoso, *Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum lapide*. Redactado hacia 1330, este informe prolijo refleja la época de una escolástica superelaborada, pero constituye sobre todo un testimonio de lo que había llegado a ser la piedra filosofal. A saber, una cuestión de fe, una forma de mística y un objeto de predicación tanto al menos como de experimentación. Armado de su pluma y de sus referencias más que de sus metales y retortas, Petrus Bonus es sobre todo un teórico, un especulativo que trata de armonizar la filosofía de Aristóteles con las vías de la Gran Obra. De interés simbólico evidente son también los escritos del adepto Martin Hortulanus, autor de un comentario a la *Tabla Esmeralda* —llamada entonces a veces *Thelesinum* o *Telesim*, o también «Secreto de Hermes»—, que compara los procesos alquímicos con la creación del mundo. Encontramos preocupaciones semejantes en Nicolaus de Comitibus, cuyo *Speculum alchimiae* —aparecido bajo el nombre de Arnau de Vilanova— contiene un diálogo entre un maestro y su discípulo. Aquí, una fuerte nota religiosa viene a colorear armoniosamente las consideraciones astrológicas.

Hemos visto que los discípulos de san Francisco se interesaron a menudo por la alquimia, lo que resultaría sorprendente por parte de unos apóstoles de la pobreza si se considerase el Gran Arte simplemente como un procedimiento para fabricar oro material. Esta dificultad confirmaría más bien que nos encontramos ante una ciencia espiritual. A mediados del siglo XIV, el franciscano Juan de Rupescissa (o Juan de Roquetaillade) gozó de una considerable notoriedad en razón de sus repetidos encarcelamientos, de sus profecías sobre la venida del Anticristo y de sus tratados sobre alquimia. Se le debe un clásico del género, el *De consideratione quintae essentiae*, traducido y reeditado con frecuencia hasta nuestros días, a veces de forma fraudulenta, y que lleva también el título *Liber de famulatu philosophiae*. Contiene la idea, ampliamente desarrollada, de que hay una «quintaesencia» que está en acción en todas las cosas, y teorías sobre los cuatro elementos y los Principios. Todo esto anuncia a Paracelso. La alquimia de Rupescissa, práctica, concreta, no desdeña la búsqueda del elixir de la larga vida, búsqueda también muy espiritual y simbólica. En

su libro sobre la quintaesencia se encuentra una descripción de la pasión de Cristo que sirve de *exemplum* del proceso químico. Los predicadores de la época se sirven gustosamente de las ciencias naturales para exponer tesis de orden espiritual, y la literatura gusta de tomar sus *exempla* de los dominios de lo sagrado para ilustrar realidades concretas.

Otros franciscanos participan del mismo interés, como Eximeniç de Gerona, joaquinita visionario. El alquimista más célebre de toda la Edad Media vive algo más tarde. Es un francés, que no es franciscano, sino laico: Nicolás Flamel (*ca.* 1330-1418), copista, bibliotecario e iluminador parisino. He aquí, en pocas palabras, la bella leyenda que le rodea. Según ésta, descubre en 1357 un libro visto en sueños, firmado por Abraham el Judío; para descifrarlo, hace la peregrinación a Compostela en 1378, visitando las sinagogas a su paso. En León encuentra al maestro Canches, un cabalista judío que se apasiona enseguida por la búsqueda que Flamel prosigue, y que decide acompañarle hasta París. Pero Canches muere en el camino, no sin haber dado a su compañero una clave para interpretar el libro. Vuelto a casa, Flamel lo intenta, se dedica solícitamente durante tres años a sus hornos y logra realizar la Gran Obra (1382). A partir de entonces, dota capillas, iglesias, hospitales, y da pruebas de una gran generosidad. Su esposa Pernelle está asociada a esta leyenda. La pareja fue representada en el pórtico de la capilla Saint-Jacques-de-la-Boucherie, de la que queda la torre llamada de Saint-Jacques. La hermosa gesta flameliana fue contada por él mismo —o más bien, de manera apócrifa— con muchos detalles. A cada cual corresponde interpretarla como se debe, en los niveles convenientes. La obra que se le atribuyó, *El libro de las figuras jeroglíficas*, es un comentario a las planchas del misterioso libro de Abraham el Judío. En relación a estas planchas se debe mencionar el hecho de que el siglo XIV ve aparecer los primeros tratados alquímicos iluminados. Quedan algunos de ellos, dignos de interés, como el de Constantinus, *El libro de los secretos de mi Dama Alquimia*.

La Divina Comedia. *Alquimia y literatura. El imaginario caballeresco*

Se ha querido ver alquimia en la *Divina Comedia* —compuesta a partir de 1302— y es cierto que no es necesario un gran esfuerzo de imaginación para descubrir aquí y allá una enseñanza de tipo esotérico. El pro-

pio Dante (1265-1321) es el protagonista de este colosal poema, pero su materia es el universo, captado en su totalidad. Las jerarquías celestes y angélicas, el cono que termina por la punta luciferina en el centro de la tierra, los círculos concéntricos y las imágenes cíclicas de las que el libro está hecho, recuerdan evidentemente obras ya citadas aquí. El *Convivio*, ese otro texto escrito en 1304, distingue (véase II,1) los cuatro sentidos de la Escritura; el cuarto es anagógico, es decir, en el fondo esotérico, y sin duda es así como conviene leer la *Divina Comedia*. René Guénon habló de una relación entre el cristianismo del Dante y el sufismo esoterizante de Ibn 'Arabi. Además, Dante parece haber sido uno de los discípulos de la Fede Santa, tercera orden templaria; no olvidemos sin embargo que por algunos aspectos se vincula con el averroísmo, pues no sólo santo Tomás (canonizado en 1323 por Juan XXII) tiene un lugar especial en el *Paraíso*, sino igualmente Siger de Brabante. Sea como fuere, la *Divina Comedia* representa la última gran «Suma» de la Edad Media, después de la cual el cristianismo tendrá siempre más o menos tendencia a dispersarse y a parcializarse.

La popularidad de la alquimia está atestiguada por uno de los *Cuentos de Canterbury*, de Chaucer («Cuento del criado y el canónigo»), pero de forma más significativa por una literatura en la que lo maravilloso se confunde con el pensamiento alquímico. «Alquimia de lujo» —como la llama hoy Daniel Poirion—, donde el hada madre Melusina «representa la materia, origen de todas las metamorfosis, por tanto de toda vida y de toda riqueza». Es lo que aparecía en *La noble histoire de Lusignan* (1392), relato en prosa de Jean d'Arras, de la que el bibliotecario Couldrette ofrecerá algunos años después una versión en verso. El relato reúne la iconografía que florecerá algo más tarde en las *Trés Riches Heures du duc de Berry*, una iconografía emblemática que recogerá posteriormente el arte hermético en los siglos XVI y XVII. Es la época en que se comienza a diseñar la baraja —uno de los primeros juegos conocidos aparece hacia 1367—, de importancia reconocida, a la vez como mancia y, más tarde, con el Tarot como soporte de meditación simbólica. En el relato de Jean d'Arras, la magia no sirve tanto de marco para narraciones maravillosas cuanto para proponernos un sistema simbólico de explicación del mundo según las correspondencias universales. Melusina es el Alma del Mundo, que recuerda su deber al caballero cuya misión redentora dejó inacabada Perceval. Citemos también el *Roman de Fauvel*, donde se trata del macrocosmo y el microcosmo.

El imaginario del viaje, es decir, del periplo iniciático, está unido a la búsqueda caballeresca. El proceso y la ejecución de Jacques de Molay, el último Gran Maestre, marca el fin de la orden del Temple en 1314. Pero el mito del Temple atravesará los siglos, afirmando su poder, especialmente en Alemania cuatro siglos y medio después bajo la forma masónica de la Estricta Observancia Templaria; al mismo tiempo, en los otros ritos emparentados se verán pulular grados caballerescos nimbados de esoterismo. El drama *Los hijos del valle* (1804), obra maestra de Zacharias Werner, que cristalizará las aspiraciones románticas, será un hito en la historia de las encarnaciones del ideal caballeresco. Cuando llegue el momento en que la antigüedad grecorromana sea evocada en las obras novelescas de los siglos XIV y XV, será para tener en ella el papel de un «espejo» de caballería y heroísmo. Pero la fuerza del mito templario, sus permanentes resurgencias, expresan ante todo la búsqueda de una sodalidad fraterna e iniciática. Por último, la fundación en 1319 de la Milicia de Cristo, en Portugal, para reemplazar a la Orden destruida, corresponde a una vocación de descubrimientos marítimos trasladables por supuesto al plano espiritual, mientras que la creación de los templarios había estado ligada más bien a una reconquista. Sería no ver muy lejos atribuir al solo atractivo de las especias y los productos exóticos la gran aventura portuguesa hacia más allá de los mares.

Filosofía, arte y elemento novelesco en el esoterismo del siglo XV

La Academia florentina. Marsilio Ficino

El neoplatonismo de Proclo está vivo en el siglo XV en Bizancio, con su representante más autorizado, Gemistos Plethon. Desde Miguel Psellos (1018-1078) los círculos universitarios bizantinos se habían caracterizado por un movimiento filosófico cada vez más autónomo, hasta el siglo XV. Esta independencia, mantenida a pesar de la promiscuidad reinante entre griegos y latinos en sus colonias y establecimientos en torno al mar Egeo —al menos desde la última cruzada, a principios del siglo XIII—, había contribuido a la eclosión del espíritu científico y a una desafección cierta respecto a la filosofía oculta. Pero con Gemistos Plethon, el neoplatonismo de Proclo, que por otra parte no había sido jamás completa-

mente abandonado, vuelve a ser tema de interés. Ahora bien, Plethon fue a Florencia con ocasión de un gran «congreso internacional» de filosofía que se inaugura en 1439. Transforma para la ocasión su nombre (Jorge Gemisthos) en Plethon, seudónimo ya adoptado por el autor del libro de las *Leyes*, escrito destinado a los miembros de una sociedad secreta politeísta y platónica. A esta penetración del neoplatonismo en Italia contribuyó el cardenal Bessarion. En este espíritu, Cosme de Médicis confía, hacia 1450, al muy joven Marsilio Ficino (1433-1499) la creación de la academia platónica florentina. Ficino tradujo a Plotino en 1492, casi al mismo tiempo que Juan Pico della Mirandola (1463-1494) da con su famoso *Heptaplus* una lectura teosófica del Génesis. Sobre todo, Ficino traduce al latín los textos del *Corpus Hermeticum*, que se acaban de descubrir en su totalidad, mientras que la Edad Media no había conocido directamente más que el *Asclepio*. Efectúa este trabajo a petición de Cosme, que considera esta traducción más urgente todavía que la de la obra completa de Platón. En 1463 ha terminado el trabajo, en 1471 aparece la edición completa y en 1497 traduce también el *De mysteriis* de Jámblico. En *De christiana religione* y *Theologia platonica* (1474-1475), ese Platón florentino que es Ficino desarrolla los temas neoplatónicos de la jerarquía de los seres prolongando, aunque según otras vías, el irenismo filosófico y religioso de Nicolás de Cusa.

Alejandro VI, cuyo pontificado se extiende de 1492 a 1503 y que apoya a Pico, encarga a Pinturicchio que pinte, en la sala Borgia del Vaticano, un gran fresco en el que abundan símbolos herméticos y signos zodiacales. En 1488 se incrusta en el pavimento de la catedral Giovanni di Stefano de Siena una hermosa obra que todavía en la actualidad podemos contemplar: Hermes Trismegisto representado como un anciano barbudo, vestido con una túnica y un manto, tocado con una mitra, rodeado de algunos personajes, con la inscripción: «*Hermes Mercurius Trismegistus Contemporeanus Moysii*».

Pico della Mirandola y el Homo Universalis

La Edad Media había conocido una parte de los escritos herméticos. Desdeñando la alquimia y la astrología, Pico della Mirandola dirige su atención hacia ellos, principalmente hacia el *Corpus Hermeticum* traducido por Ficino. Pero quiere mezclar con éste el Corán, la filosofía islá-

mica, y sobre todo la Cábala judía, de la que Occidente apenas se había preocupado hasta entonces. Se debe parcialmente a Pico, para quien nada prueba mejor la verdad de la religión cristiana que la Cábala y la magia —tal es la formulación de una de sus famosas tesis—, el que durante más de dos siglos se proceda a la formación de una Cábala cristiana. Gracias a él y a Ficino, el Renacimiento conocerá horizontes culturales que no se limitan a la antigüedad clásica, aunque ésta fuera estudiada y redescubierta en un espíritu nuevo. Ir más allá, hasta el Renacimiento triunfante, sobrepasaría los límites de este trabajo. Recordemos que la imagen del hombre propuesta por Pico en su *Oratio de hominis dignitate*, exaltación del *homo triumphans*, es una apología de la personalidad realizada; lejos de ser específicamente pagano, este ideal corresponde también a una teología de la Gracia. Afirmación de la necesidad de una filosofía total, de un Saber, más que de una ciencia material conquistadora y agresiva. La *magia naturalis*, a finales del siglo XV, expresa también ese esfuerzo de reconciliación y armonización. Corresponde a la necesidad de aproximar naturaleza y religión, del mismo modo que el hermetismo neoalejandrino contribuyó a suscitar un universalismo religioso basado en esa concordia y esa paz de la que ya antes Nicolás de Cusa había sido portavoz. Y paralelamente, el *opus alchymicum*, rama privilegiada del hermetismo, prosigue su obra redentora del hombre y la naturaleza.

Una figura como la de Pico, por excepcional que sea, no deja de tener precedente. En los años cuarenta de ese siglo de intensa efervescencia se decía de un joven portentoso, de nombre Fernando de Córdoba, que conocía todas las lenguas, gozaba de una sorprendente memoria y poseía doctorados en varias disciplinas. Esta especie de caballero errante por las universidades y la inteligencia prefigura, más allá del mismo Pico, al *homo universalis* del Renacimiento. Astrología, alquimia, medicina «mágica», forman ya parte del corpus cultural del pre-Renacimiento, época marcada también, más que las precedentes, por la creencia en los demonios y sus relaciones con las artes secretas, por la doctrina de las virtudes ocultas de las cosas naturales —de ahí el desarrollo de la *magia naturalis*—, por la fisiognómica y la quiromancia. Se caracteriza igualmente, en un ámbito diferente, por una forma de mística, la *devotio moderna*, que desde el siglo XIV propone una espiritualidad accesible a todos, sin especulaciones, sin mediaciones, preocupada por mantenerse en la estela de la ortodoxia, y de la que la *Imitación de Cristo*, atribuida a Tomás de Kem-

pis (1380-1471), es la expresión más universalmente conocida. Mística triste, por lo demás, prácticamente iconoclasta, necesariamente reservada a algunas almas marcadas por el sello de la austeridad y no por el de una libertad investigadora que se dedica a descubrir en un mismo movimiento las maravillas del cielo y las del universo.

Nicolás de Cusa

En filosofía, el apóstol de la concordia y de la paz, que domina la época por la amplitud de su visión y cuya huella quedará más o menos impresa en todas las corrientes esotéricas, es Nicolás de Cusa (1401-1464). Alimentándose de las obras del Maestro Eckhart y el Pseudo-Dionisio, desarrolla una teoría de los «opuestos» en la que lo infinitamente grande coincide con lo infinitamente pequeño, y en la que, como en san Buenaventura, la unicidad divina coincide con la Trinidad. Ciencia total, que engloba también la astrología —importante en su vida—, y en la que el *ars coincidentiarum* se distingue claramente del *ars conjecturarum*, el de la ciencia común; el primero corresponde al principio del conocimiento intelectual de las cosas, el segundo al principio de contradicción, el del conocimiento simplemente racional. El cusano declara la guerra a una matemática y una lógica cerradas, estáticas, y hace entrever la posibilidad en las ciencias de las formas dinámicas. Al hacerlo, pitagoriza. El Intelecto (*intellectus*) ve reunidos contrarios que la sola razón razonante (*ratio*) declara opuestos e irreductibles. La «docta ignorancia» —título de su libro más conocido, *De docta ignorantia*, en 1440— es una forma de conocimiento superior, una gnosis, la de la coincidencia de los opuestos, o estado de unidad de todas las cosas. La curva coincide con la recta, el día con la noche. La lógica aristotélica se encuentra superada, reducida al estatuto de método operativo, en este universo visible e invisible cuyo centro, expone Nicolás de Cusa como continuador del libro hermético de los «XXIV Filósofos», está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Si Pico es el último gran «proclosiano», es posible que Nicolás de Cusa sea el penúltimo. Encontramos en él la idea de que cada grado de la jerarquía universal de los seres contiene toda la realidad posible, aunque cada vez bajo un aspecto diferente. También a Proclo parece deber sus imágenes de la unidad y la continuidad que reúnen las cosas y sus correspondientes intelectuales. Aplicando sus teorías a las diversas creencias humanas, Nicolás

de Cusa extrae de ellas, en *De pace fidei* (1453), la idea de una unidad fundamental de las religiones, en la que los politeísmos tienen su lugar, puesto que en todos los dioses es siempre a la Divinidad a quien adoran.

Presencia de la astrología y de la alquimia. Miniaturas iluminadas y artes plásticas

En los años que preceden directamente al Renacimiento, pocos son tan dados a la astrología y a ciertas artes ocultas como los monjes, que sin duda fueron también teólogos (e inquisidores). Astrología y medicina se alían estrechamente en la obra del monje Juan Ganivet, cuyo *Amicus medicorum* (1431), de estilo notablemente claro, conocerá numerosas ediciones. Su obra prolonga la de Conrad Heingarter en la segunda mitad del siglo. La fisiognómica está representada especialmente por Miguel Savonarola (1384-1464), autor de *Espejo de la fisionomía* y abuelo del reformador florentino. En el siglo XV la astrología y la Cábala tienen más importancia que la alquimia. Juan Trithemo (1462-1516), de Wurzbourg, uno de los padres de la filosofía oculta del Renacimiento y futuro maestro de Paracelso, anuncia también a Cornelius Agrippa, y no reserva más que un lugar modesto a la alquimia. Si ésta parece tener una presencia relativamente pobre en las grandes obras, vemos sin embargo que aparecen al mismo tiempo numerosas copias de tratados más antiguos.

El inglés George Ripley, en 1470, dedicó a Eduardo IV su libro *The Compound of Alchemy*, o «Libro de las doce puertas», y en 1476 *Medulla Alchimiae* a George Neville, arzobispo de York, también él divulgador de la materia. Los escritos de George Ripley serán con frecuencia reeditados como clásicos del género; el célebre *Theatrum Chemicum Britannicum*, antología presentada por Elías Ashmole en 1652, les dará un lugar importante. Thomas Norton (†1477) será también un clásico, y Christophe de Paris, divulgador ecléctico de la alquimia de los siglos XIV y XV, prepara la vía a las grandes «Sumas» antológicas del siglo XVII. Clásicos siguen siendo también los tratados del boloñés Bernardo Trevisano (1406-1490), como el *Liber de secretissimo philosophorum opere chemico* que evoca a Hermes, y *De chimico miraculo*, relato de las peripecias de un buscador de la piedra filosofal. Algunos libros que no son suyos aparecen o aparecerán bajo su nombre, pues se generaliza la aparición de escritos de atribución fantasiosa. Así *Las doce claves de la filosofía hermética* (principios del

siglo XV), sobre la que volverán las generaciones futuras, sería la obra de un benedictino de Erfurt (Basilio Valentín) que además habría descubierto el antimonio. Pero no tenemos la menor huella de su existencia antes de la primera impresión de uno de sus libros, en 1602. La alquimia está presente en los medios de la corte. Conocemos un tratado atribuido a Carlos VI, interesado por la ciencia de Hermes, como su predecesor Carlos V y como el duque de Berry.

En Bourges, el palacio de Jacques Coeur (1395-1456), tesorero de Carlos VII, es una «morada filosofal» que todavía es hoy objeto de numerosas visitas y peregrinaciones alquímicas. Igualmente, el hotel Lallemant, en la misma ciudad, es pródigo en símbolos y alusiones herméticas. Por último, los tapices de la *Dama del unicornio*, los más bellos de los cuales se conservan en el Museo de Thermes, el Hotel de Cluny y el Metropolitan Museum of Art de Nueva York, responden a un esoterismo cortés de significado indudablemente alquímico con las oposiciones tradicionales (serie solar del león, opuesta a los símbolos femeninos y lunares en torno al unicornio). Aun cuando el pensamiento alquímico produce entonces pocos libros originales, invade el dominio de lo maravilloso. Enmascarado, se ofrece a nuestra sagacidad en los cuadros del flamenco Hieronymus Bosch (*ca.* 1450-*ca.* 1516) realizados en los últimos años del siglo, como *La tentación de san Antonio* o *El jardín del Edén*.

El siglo XIV había visto aparecer algunos tratados alquímicos iluminados, como el de Constantino, pero la ilustración no comienza a extenderse más que a partir de comienzos del siglo XV, momento que corresponde a la ejecución de dos obras maestras de este género que son *Aurora consurgens* y entre 1410 y 1419 el *Libro de la Santa Trinidad*, obras recientemente estudiadas por Bárbara Obrist. La segunda, realizada en el Sur de Alemania, es un tratado místico en el que la Trinidad y la pasión de Cristo sirven para alegorizar un contenido alquímico cuyas recetas bastante naturales no están sin embargo ausentes. Existe una hermosa iluminación del *Ordinall* de Norton, y los textos iluminados de Nicolás de Valois, cuyo atanor se conserva todavía en el castillo de Flers. Se reconocen en esos manuscritos símbolos de la masonería operativa, como la piedra cúbica y el compás, que sugieren la existencia de lazos más o menos estrechos entre alquimistas y corporaciones de constructores. Citemos por último la soberbia iluminación realizada hacia 1475 en el norte de Italia y conservada en la Biblioteca Nacional de Florencia.

La simbólica hermetizante de esos manuscritos se introduce fácilmente en otras obras que no son específicamente alquímicas. El duque Jean de Berry (1340-1416) es el mecenas que permite a los hermanos de Limburgo iluminar sus *Trés Riches Heures*. Éstas contienen el famoso «hombre anatómico» en el que se encuentran indicadas con arte muy seguro las correspondencias entre las partes del cuerpo humano y los planetas o los signos zodiacales. Si la caída de los ángeles es pocas veces tratada por los artistas de la época, encontramos sin embargo un bello ejemplo en las *Trés Riches Heures*, recordando la invectiva de Isaías a Lucifer: «¿Cómo caíste del cielo, Lucifer, tú que brillabas en la mañana?» Tales obras testimonian el amor a las ciencias ocultas, que Carlos V comparte con sus hermanos y a los que se consagra con su astróloga Cristina de Pisan. Las relaciones entre los signos astrológicos y las partes del cuerpo humano se multiplican en la iconografía; recordemos la existencia del *Guildbook of the Barber Surgeons of York*, y del *Compost et Kalendrier des Bergers*. Alberto Durero se inspira quizás en ellos para realizar su grabado en madera *El sifilítico* en 1496. Pero están también las *Heures de Bedfor* (1423), los relieves de Agostino di Duccio (Templo Malatestiano en Rimini), los numerosos grabados de las «ruedas de la Fortuna», los «meses y los decanos» de Francesco di Cossa en el palacio Schifanoia, del duque Borso d'Este, en Ferrara (hacia 1470); y el extraordinario manuscrito italiano en colores, *De sphaera*. La catedral de Florencia alberga el cuadro de Domenico de Michelino (1465) que representa a Dante en un decorado cósmico. Y ya hemos mencionado antes el fresco de Pinturicchio en el Vaticano.

Un bello testimonio dejado en ese ámbito por el Renacimiento incipiente es la *Primavera* de Boticelli, pintado en 1478. Por supuesto, el contenido polisémico de esta obra fascinante no se ofrece de una sola vez y permite diversas interpretaciones. Éstas, no obstante, lejos de ser contradictorias se pueden completar e iluminar recíprocamente. ¿Es un horóscopo referido a su destinatario, el joven primo de Lorenzo el Magnífico? Cuadro hermético totalmente en la corriente del pensamiento ficiniano, debe pensarse también, como ha visto Pierre Francaste, en los calendarios ilustrados de la época. Sobre todo figuran en él Hermes-Mercurio, y bajo la forma del ángel el *spiritus mundi*, un *spiritus* que es aquí el canal adoptado por la influencia estelar, de manera que Frances A. Yates ha podido decir que este cuadro era un verdadero talismán mágico, una «figura del mundo».

La astrología filosófica traduce así el espíritu del barroco gótico en auge desde finales del siglo XIV, en el sentido de que expresa la misma orientación hacia formas de sobrerrealidad espiritual, un rechazo semejante de órdenes fijadas. Curiosamente, a partir de ese momento será la geometría arquitectónica la que tienda a coagularse, mientras que anteriormente las catedrales proscribían las líneas rectas y los ángulos rectos. Pero en los otros ámbitos prevalecen la fiesta y lo novelesco al mismo tiempo que la presencia obsesiva de la muerte. Fiestas y costumbres extrañas con Carlos VI, y esa novela del alma que es la *Devotio moderna*. ¿No es ante todo Suso un narrador de sí mismo? ¿No es la astrología la novela del destino, gracias al cual el hombre se encuentra religado a un conjunto de fuerzas lejanas? La astrología extiende los límites del individuo a las dimensiones cósmicas, preparando el camino a la gran teosofía cristiana, de tipo germánico, sobre todo la de Jacob Boehme (1575-1624), que prefigurará Valentín Weigel (1533-1588). El siglo XV se apasiona todavía por la caballería, esa otra forma de sobrerrealidad que cultiva tan gustosamente el énfasis simbólico, la hipérbole épica y lo extraño, tres características a través de las cuales los medios aristocráticos gustan definirse o reencontrarse. Pero no es sólo eso, es necesario ver ahí ante todo un modelo iniciático de espiritualidad.

El Toisón de oro, las novelas iniciáticas y el Preste Juan

El año 1429 ve la creación de la orden del Toisón de Oro por Felipe el Bueno, duque de Borgoña, con el pretexto oficial de combatir a los sarracenos, lo que, por otra parte, sus caballeros no hicieron jamás. La Orden posee un hermoso simbolismo en vestimenta y ritual con el que soñarán generaciones de alquimistas, al menos hasta el siglo XVIII. Servirá también, como invita su nombre, a relanzar el mito de Jasón en el imaginario europeo, mito que servirá de estructura paradigmática y figurativa al *opus* alquímico mismo, de tema a la novela del pre-Renacimiento, y de esquema iniciático a partir del siglo XVI. Hacia 1460 Raoul Lefevre escribe una novela titulada *Historia de Jasón* en la que por supuesto es el oro —alquímico o espiritual— el tema fundamental, remitiéndose las maravillas desplegadas por el relato a ese denominador común.

Paralelamente a las órdenes de caballería se crean aquí y allá órdenes iniciáticas. Más todavía que en la corte del duque Jean de Berry, pen-

samos en la de René de Anjou (1409-1480). Rey de Nápoles y de Sicilia, rey de Jerusalén, funda una orden cuya divisa es «loz en croissant» («alabanza creciente»), pero escribe también obras en las que se unen esoterismo y misticismo, como *Le livre du Cuer d'Amour épris* «Libro del corazón prendado de amor» (1457). Artistas y escritores trabajan para él con un mismo espíritu de sincretismo cultural, entre ellos Pierre Chastellain, autor de un «Tiempo perdido» (1445), después de un «Tiempo recuperado» (1455), y que practica la alquimia, citando a los autores importantes. *El Sueño de Polifilo (Hypnerotomachia Poliphilii*, Venecia, 1499), de Francesco Colonna, ilustrado con bellos grabados en madera, es a finales de siglo como una síntesis alegórica de esos grandes mitos. Encontramos en él, según el esquema tomado de Dante, a la mujer idealizada, que aparece como la guía del hombre en su búsqueda.

Portugal prosigue esta búsqueda lanzándose a expediciones muy reales cuando los súbditos de Juan II sueñan con el famoso Preste Juan, que no deja de alimentar el imaginario lusitano. El famoso Enrique el Navegante (1394-1460) parte en busca de ese misterioso personaje, cuyo lugar de residencia se supone que es Etiopía, y en el que se ve a un guardián del Grial venido de Asia, un rey oculto, el emperador de los últimos días. Si en definitiva se trata de una engañifa con respecto a la única historia objetiva, se puede percibir sin embargo una verdad de otro orden: «El preste Juan es el rey-sacerdote ideal del reino joánico» (Henry Corbin). Prefigura también el sebastianismo, pero se puede ver en él igualmente el paradigma de los «Superiores Desconocidos» en los que se querrá creer en la historia moderna y uno de cuyos representantes, al alba del siglo XVII, será el mítico Christian Rosencreutz.

Capítulo II

Esoterismo alquímico y hermenéutica de la cultura

Françoise Bonardel

Tratar de precisar el lugar y el papel específico de la alquimia entre los movimientos esotéricos modernos presenta numerosas dificultades, tanto en razón de la naturaleza compleja del Arte de Hermes (a la vez práctica de laboratorio y gnosis iluminativa) como por su modo de transmisión: de adepto a discípulo y por mediación de tratados cuya lectura constituye ya, en sí, una «prueba iniciática», como ha afirmado René Alleau.[1] Dificultades aumentadas por la evolución de su estatus en la historia de las ideas, y más particularmente desde el advenimiento de los tiempos modernos, desde ese Renacimiento en el que se enfrentaron en realidad dos concepciones distintas de humanismo, una de las cuales, inspirada por una voluntad prometeica y fáustica, se esforzó en separar las luces naturales y divinas que Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa o Paracelso habían intentado mantener unidas.[2]

En efecto, desde el siglo XVII —incluso desde el XVI— y sea cual sea por otra parte la calidad de los tratados alquímicos que continúan viendo la luz, ese arte tradicional fue oficialmente cuestionado y atacado por los partidarios de una racionalidad que extenderá todavía más su influencia en la época de las Luces; y se hará de tal forma que para la mayor parte

1. René Alleau, «Alchimie», en *Encyclopaedia universalis* 1, pág. 596.

2. Véase la obra clásica de F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964 (trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1994) .

de los espíritus «positivos» de los siglos XIX y XX no quedó la menor duda de que el arte de las transmutaciones metálicas —esa vieja quimera cultivada por hombres prendados del absoluto— había muerto definitivamente con el progreso de las ciencias químicas surgidas de los trabajos de Lavoisier (1743-1794) que demostraban la existencia de los cuerpos simples, por tanto intransmutables. El nombre de alquimia, escribió Gilbert en 1835, «sólo se aplica ya a una ciencia que se considera ilusoria, y de la que no es posible ocuparse sin hacer el ridículo».[3]

Fortalecida por los sucesivos descubrimientos de Boerhaave (1668-1738), de Cavendish, que aisló el hidrógeno en 1767, de Priestley, que descubrió el oxígeno en 1774, de Black (1728-1799), que introdujo el método cuantitativo en química, la ciencia vino a confirmar las dudas que ya había manifestado R. Boyle cuando atacaba en *The Skeptical Chemist* (1661) la teoría alquímica de los cuatro elementos. ¿Puede a partir de entonces el Arte de Hermes parecer otra cosa que la andadura de espíritus exaltados, autocondenados a la marginalidad social y cultural? Desde los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer (siglo XIV), ¿no rayaba la búsqueda filosofal con la farsa? ¿Qué quedaba del paciente fervor de los adeptos en *The Alchemist* de Ben Jonson (1610) o del personaje alucinado de *La recherche de l'Absolu* de Balzac (1834)? ¿Cómo seguir hablando de «movimiento» —aunque fuera calificado de esotérico— en un contexto tan deliberadamente desmitificador?

Lejos de quedarnos en una constatación tan sumariamente negativa, condenando a la alquimia a perder toda razón de ser mientras la esperanza de que había sido portadora agonizaba en el orden de las «curiosidades» del espíritu, podemos por el contrario pensar que esta expulsión oficial del campo del pensamiento «positivo» fue y sigue siendo para la alquimia ocasión de reformular —teórica y prácticamente— el espacio de su posible supervivencia y las condiciones de su fecundidad espiritual y creadora perpetuamente viva. Se le ofreció así la ocasión de poner fin a lo que no fue quizá más que compromiso histórico, surgido de su origen mismo (Arte del Fuego); compromiso que le condujo a asociar su destino a lo que llegaría a ser la química, en detrimento de su vocación gnóstica y operativa de *Ars Magna*. Los tiempos modernos no hicieron sonar el toque de difuntos por el pensamiento, la simbólica y la práctica hermético-

3. W. Gilbert, «De l'alchimie», extracto del *Dictionnaire de physique générale théorique et appliquée*, París, Mame, 1835, pág. 4.

alquímica; muy al contrario, han significado quizá su resurrección, en un plano más esencial aunque por el momento más oscuro, cuyo camino subterráneo, doblemente facultado así para ser calificado de *esotérico*, intenta trazar de nuevo el presente estudio.[4]

Si se admite en efecto, como sugieren la mayor parte de las grandes tradiciones, que el esoterismo designa el carácter secreto de una enseñanza recibida mediante iniciación,[5] es preciso constatar entonces que la ideología progresista de las Luces obligó al esoterismo alquímico a entrar en una penumbra que no es ya solamente exigencia iniciática, sino obligación histórica. Ésa es la razón de que *ocultada*, a partir de entonces, a la vez que *oculta*, como siempre (por estar relacionada con las «virtudes» secretas de la naturaleza), la alquimia «moderna» nos parece más una corriente, un filón multiforme que hay que reencontrar a través de sus avatares históricos, que un movimiento organizado, culturalmente comprensible por la única vía, forzosamente exotérica, que supone ese tipo de planteamiento historizante.

Por otra parte, ¿cómo un esoterismo —en este caso, la alquimia—, reconocido por transmitir verdades «tradicionales», por tanto atemporales, se puede revelar como específicamente «moderno»? La propia «modernidad» de una enseñanza «tradicional», ¿no es, al menos si se cree a René Guénon o Julius Evola,[6] una contradicción intrínseca, incluso un sinsentido cargado de consecuencias para la cultura que lo mantiene? Asociar nociones en apariencia tan opuestas, ¿no es sin embargo buscar *el espacio de su posible coexistencia*? Ahora bien, si las civilizaciones «tradicionales» pudieron dispensarse de realizar tal búsqueda, parece que ésta constituye por el contrario la especificidad de toda demanda esotérica emprendida en el seno de la «modernidad».

Pero, por otra parte, para seguir siendo el portavoz de un esoterismo verdadero —y no sólo de una moda pasajera que contradice su vocación

4. Tesis desarrollada en nuestra obra *Philosophie de l'alchimie (Grand Oeuvre et modernité)*, París, P.U.F., 1983.

5. Véase la obra de J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, París, Payot, 1950, pág. 7 y sigs.; y L. Benoist, *L'ésotérisme*, París, P.U.F., 1963 (trad. cast.: *El esoterismo*, Buenos Aires, Nova, 1969).

6. Punto de vista desarrollado por R. Guénon en *La Crise du monde moderne*, 1946 (trad. cast.: *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco, 1988) y *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, 1945 (trad. cast.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997), y por Julius Evola en *Rivolta contra il mondo moderno*, 1969 (trad. cast: *Rebelión contra el mundo moderno*, Buenos Aires, Heracles, 1994).

esencial— todo movimiento que pretenda abandonar el terreno de la sociología, o incluso de la antropología, por el de la gnosis, no puede deducir su universalidad de constantes estadísticas, sino del compromiso espiritual de las «conciencias gnósticas» que lo animan: «no son las "grandes corrientes" las que los suscitan y les hacen encontrarse; son las conciencias las que hacen que exista tal o cual corriente y las que operan su encuentro», observó juiciosamente Henry Corbin.[7] Eso es tanto como decir que un movimiento verdaderamente esotérico supera siempre, por su alcance, cualquier «ciencia» que pretenda dar cuenta de él; sin hacer sin embargo inexactos los diversos planteamientos —históricos, psicológicos, sociológicos, estéticos...— que puedan intentarse.

Ahora bien, si este «hombre de la Obra» que fue desde siempre el alquimista sigue siendo todavía hoy «el hombre de deseo» a cuya edificación apeló Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), no podemos dejar de preguntarnos sobre las formas nuevas adoptadas, en el curso de la historia de los tiempos modernos, por ese deseo del Único encarnado en la materia: se le llame Piedra filosofal, Elixir de la larga vida, Andrógino hermético, o, más simplemente, Oro de transmutación; interrogación tanto más necesaria en un contexto cultural «moderno», que invita a realizaciones diferentes y más pragmáticas. Pues la alquimia, constata A. Waldstein, «es un misticismo saturniano prendado de lentitud, de profundidad y concentración, cualidades radicalmente extrañas al mundo moderno».[8]

En primer lugar, es necesario ser prudentes en cuanto al empleo de la palabra «alquimia», cuyo sentido y alcance varían sensiblemente según el período a que se refiera.[9] Digamos más bien que una «mística metalúrgica»[10] parece haber acompañado, en la mayor parte de las culturas arcaicas y antiguas, a la práctica de las artes del fuego, y muy especialmente a las técnicas de los metales; mística que expresa, de manera paradójica para los espíritus modernos, lo que Mircea Eliade ha llamado «el sentido de lo concreto» de esas culturas.[11] De ello dan testimonio, por

7. H. Corbin, «Le Temps d'Eranos», en *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, París, L'Herne, 1981, pág. 287.

8. A. Waldstein, *Lumières de l'alchimie*, París, Mame, 1973, pág. 207 (trad. cast.: *Luces de la alquimia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978).

9. Véanse los artículos D. Kahn, «Alchimie», y F. Bonardel, «Transmutation philosophale».

10. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, Flammarion, 1977, pág. 92 (trad. cast.: *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1974).

11. M. Eliade, «Metallurgy, Magic and Alchemy», en *Zalmoxis*, París, 1938, pág. 85 y sigs.

ejemplo, las múltiples recetas recogidas en los *Papyrus de Leyde* y de *Stockolhm* (siglo III d.C.), por no hablar más que de la rama grecoegipcia de la alquimia: aleaciones, orfebrería de los metales y de las piedras preciosas, tinturas, remedios... son otras tantas manifestaciones de un Arte que no se duda en calificar de «magno» incluso si percibimos ya en él el objetivo transformador, purificador y unificador que constituirá su originalidad en el momento de su implantación en Occidente en el siglo XII.

Próxima al yoga tántrico de la India, al taoísmo de China, a la astrología de Caldea, la «alquimia» se impuso poco a poco como una vía original en la que van a converger el trabajo sobre la materia y el deseo de inmortalidad; como un dominio inspirado de las energías cósmicas a las que reconduce a su destino de gloria: «La alquimia no es otra cosa, en la mayor parte de las civilizaciones "tradicionales", escribe M. Aniane, que la ciencia sacrificial de las sustancias terrestres, la liturgia transfigurante propia de los oficios que conciernen a la naturaleza aparentemente inanimada».[12]

La alquimia no ha pretendido nunca sustituir a las grandes religiones y espiritualidades, sino más bien preparar el camino hacia ellas o acompañar a la revelación por la *vía operativa* que le es propia, enfrentándose al mundo creado y asumiéndolo. Según el contexto cultural en que evoluciona, es evidente que ese «trabajo» a la vez material y espiritual puede tender a confundirse con una Sabiduría desprovista de trascendencia, como el taoísmo, por ejemplo, o a abrazar la verticalidad sacrificial del cristianismo, sin que haya sin embargo ahí ninguna contradicción flagrante ni pueda hablarse por ello de una plasticidad impersonal del Arte de Hermes. Sin que necesariamente exista tampoco un perfecto acuerdo con el espíritu de la época, por supuesto, cuando la alquimia sea solicitada, desde finales del siglo XVII, para garantizar los proyectos demiúrgicos del hombre fáustico en busca de un dominio conquistador del universo estrictamente material.

Parece pues que si la alquimia ocupa un lugar singular en la historia de las religiones y las espiritualidades, es porque al ser *mediadora* entre el reino de la materia y el del Espíritu, fuerza indirectamente a toda «religión» a no olvidar su tarea esencial, *religar* el cielo y la tierra, lo humano y lo divino, y desarrollar en el hombre esa atención escrupulosa al mundo

12. M. Aniane, «Notes sur l'alchimie, "yoga" cosmologique de la chrétienté médiévale», en *Yoga, science de l'homme intégral*, París, Cahiers du Sud, 1953, pág. 243.

manifestado por la que desde la antigüedad se caracteriza en Occidente la religiosidad.[13] Inversamente, la alquimia espera de las luces divinas no sólo la conducción de su arte (*Deo concedente*), sino la garantía de su pureza en cuanto a la transmutación desinteresada de la materia. Se comprende por tanto por qué la alquimia y el cristianismo, religión de la Encarnación por excelencia, han estado unidas en la historia occidental. La necesidad de la alquimia de repensar constantemente su lugar y su papel con relación a las ciencias exactas en plena expansión, va pareja con la obligación de precisar de forma no menos constante y sutil sus relaciones con la religión, la teología y la teosofía.

Si bien el origen árabe de la palabra *al-kimiya* apenas es discutido, la interpretación que se puede dar de su equivalente en lenguas occidentales, «alquimia», es ya más compleja, según prevalezca la etimología griega, árabe o hebrea: ¿designa la tierra negra de Egipto, cuna simbólica más que histórica y geográfica de la Gran Obra?, ¿hace referencia a ese estado de la materia llevada «al negro» (*nigredo*) por el trabajo del Arte?, ¿es simplemente el arte de fundir los metales?, ¿o bien una alusión a un fundador mítico llamado Chymes? Todas esas incertidumbres justifican la pertinente observación formulada por M. A. Atwood, para quien una investigación de este tipo tiene su límite en el umbral de este misterio: el momento en que la práctica del Arte de Hermes comienza a hacernos más sabios.[14] Pero, por otra parte, la palabra *al-kmiya* invita a considerar como primordial —al menos para la tradición occidental— la filiación egipcio-greco-árabe, confirmada por la estrecha interpenetración de las tradiciones hermética y alquímica, las dos colocadas en Occidente bajo el patronazgo de Hermes.

Sin embargo, el Hermes Trismegisto (tres veces grande) del *Corpus Hermeticum* (siglos II y III d.C.), profeta y mediador del *Nous*-Dios, ¿es el mismo que aquel del que los alquimistas no dejarán de proclamarse «hijos»? Sin entrar aquí en los detalles de tal paternidad, mantenemos para «hermético», en el sentido amplio del término, una enseñanza de naturaleza gnóstica (*gnosis*, conocimiento) y visionaria, revelada por Hermes Trismegisto, y

13. La etimología de la palabra latina *religio* es, en efecto, dudosa, pudiéndose derivar este término tanto de *religare* («reunir», «religar») como de *relgere* («recoger», «juntar», incluso «volver a leer»). De Cicerón a san Agustín y santo Tomás, esta imprecisión ha alimentado la reflexión de pensadores paganos y cristianos.

14. M. A. Atwood, *A Sugestive Enquiry into the Hermetic Mystery*, Londres, 1850; Belfast, 1918; reedición, véase (*ca.* 1985), pág. 4.

que invita a cada iniciable a trabajar en su regeneración.[15] Si se ha podido hablar con relación a esa enseñanza de sincretismo, en razón de la superposición de las doctrinas que la constituyen, tampoco hay que olvidar que una parte de ellas, opuesta a todo dualismo metafísico, no tendría dificultad en encontrar en el pensamiento y la práctica alquímicas su prolongación privilegiada: ¿no es invitado el hombre, en el *Corpus* de Hermes y en el conjunto de los *Hermetica*,[16] a cultivar su nexo de «simpatía» con el universo creado, a reanimar la creación por la sola fuerza de su verbo, potencialmente divino? También a salvaguardar la tierra, situada bajo su protección y bajo la del sol, albergue natural del *Nous*-Dios.

Por otra parte, los *Fragmentos alquímicos* atribuidos a Hermes están igualmente presentes en el corpus de los alquimistas griegos (compilado probablemente en el siglo VII de nuestra era por Teodoros), en el que destacan los nombres de Bolos Democritos, presunto autor de los *Physika kai Mystika* (hacia el 200 a.C.), de Zósimo de Panópolis (siglo III d.C.), Sinesius, Olympiodoro, Estéfanos de Alejandría (siglo VII), o también el mago persa Ostanes. Todos esos escritos «místicos» permiten reconocer en la alquimia a «una hija de la gnosis neoplatónica», según expresión de Ganzenmüller. Esta «afinidad secreta entre la gnosis, que enseña el verdadero sentido de las teorías filosóficas y religiosas [...], y la química, que persigue el conocimiento de las propiedades ocultas de la naturaleza», había ya sorprendido a M. Berthelot,[17] así como a L. Ménard, que publicó en 1866 una traducción comentada del *Poimandres*. Los trabajos de C. G. Jung confirmaron en el siglo XX esta filiación entre gnosis y alquimia. Por último, diversos escritos (botánica, astrología, medicina) reunidos bajo el título de *Kyranides*, atestiguan la vocación de mago-curandero atribuida a Hermes desde la antigüedad.

Por otra parte, según una filiación mítica, Estéfanos de Alejandría habría sido el preceptor del alquimista Morienus, quien habría transmitido su saber secreto al príncipe Khalid (†*ca.* 704). La traducción latina del tratado árabe que relata esta enseñanza fue realizada en 1144 por Roberto de Chester; también el *Liber de compositione alchemiae* puede ser considerado como la primera piedra de lo que llegará a ser la tradición alquí-

15. Véase F. Bonardel, *L'Hermétisme*, París, P.U.F., 1985.
16. Los *Hermetica* —conjunto de escritos atribuidos a Hermes— han sido reunidos por W. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1924-1936, 4 vols.
17. M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, París, G. Steinnheil, 1885, pág. 66.

mica occidental, y que estaba ya entonces reducida a algunas recetas técnicas consignadas por ejemplo en la *Mappae Clavicula*, las *Compositiones ad tingenda* (siglo X) o la *Schedula diversarum artium* del monje Teófilo (siglo XII). Siguieron otras traducciones: la del *De salibus et aluminibus* de Al-Rhazi o Rhazes (*ca.* 825-932) efectuada por Gerardo de Cremona (1114-1187), así como la del *Libro de los setenta* de Jabir ibn Hayyan (siglo VIII), al que se añadieron a continuación las obras de su homólogo latino Geber (siglo XIII), cuya *Summa perfectionis magisterii* sigue siendo la más conocida. No se puede olvidar tampoco el breve texto que se convertirá en la «Biblia» de los alquimistas occidentales: la famosa *Tabula smaragdina* («Lo que está arriba es como lo que está abajo...») cuya celebridad es sólo comparable a la de la *Turba Philosophorum* (siglo XIII).

Fue igualmente el tiempo de las compilaciones como el *De proprietatibus rerum* (1240) de Bartolomé el Inglés y las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Barth (*ca.* 1070-1142). Pero también empezaron a aparecer obras originales: el *Ars alchemiae* de Michael Scot (*ca.* 1175-*ca.* 1234) y el *Speculum majus* de Vicent de Beauvais (*ca.* 1190-1264). Si nos remitimos por tanto a los primeros tratados árabes conocidos en traducción latina, después a la abundante literatura que constituirá, al hilo de los siglos, el corpus alquímico, podemos estar de acuerdo en una definición del *Ars Magna* que no descuida el predominio del elemento especulativo en unos, operativo en otros, y deja por otra parte intacta la posibilidad de una cristianización del proceso de transmutación descrito en los tratados.

El Arte de Hermes se impone en efecto como la preparación de una materia descubierta como «primera» (*materia prima*) al término de un largo y difícil trabajo de vueltas atrás y de purificación frecuentemente asociado, por su dureza y sus peligros, a los trabajos de Hércules. Al hacerlo, el alquimista realiza una *inversión de los signos* naturales, hasta entonces entrópicos, y se revela capaz de exaltar y ponderar no sólo los principios opuestos (azufre y mercurio, rey y reina...), sino el fuego interior a la materia y el fuego cósmico, con el solo fin de arrancar los metales a su imperfección y el hombre inmaduro o corrompido por el pecado a la muerte. La alquimia es a este respecto un arte del fuego, pero del Fuego secreto, o, lo que es igual, de ese deseo llevado por el *Anima mundi* hasta el corazón de la parcela más pequeña de la materia.[18] Ese deseo se asocia en

18. Véase sobre este punto F. Bonardel, *Philosopher par le Feu*, París, Seuil, 1995.

ocasiones con la imaginación activa, lo único capaz de «informar» y animar la materia que no es ya entonces vulgar soporte o simple pretexto de la espiritualización, sino «lugar» (crisol) e instrumento gracias al que la transmutación tiene lugar (temporal y espacialmente), permitiendo *la corporificación del espíritu y la espiritualización del cuerpo*. En esta fórmula-clave está condensado el misterio de la Obra, que hace la alquimia irreductible a cualquier química o metalurgia profana. Eso es en todo caso lo que repiten incansablemente los tratados que se suceden como otros tantos eslabones de una misma cadena, esta *Aurea Catena Homeri* por la que los hermetistas designan la filiación que hace de ellos «Hijos de Hermes», compartiendo con el «Mago» esta aptitud de religar el cielo y la tierra, de descubrir y activar las «simpatías» naturales que unen todas las cosas creadas.

Se sucedieron así Arnau de Vilanova (*ca.* 1235-1311), presunto autor del admirable *Rosarium Philosophorum*; Roger Bacon (1214-1294), cuyos *Opus Minus* y *Opus Tertium* exponen los secretos de la alquimia y atestiguan el entusiasmo con el que siguió sus investigaciones; Martin Hortulanus, al que debemos un *comentario* de la *Tabla Esmeralda* y un *Tratado de la Piedra filosofal*; Juan de Rupescissa (siglo XIV), autor del muy famoso *Liber Quintessentiae*; Ramon Llull, cuya cualidad de alquimista es discutida aunque haya dejado un *Ars Magna* no menos famoso que su *Testamentum*. Se inscriben igualmente en esta línea Petrus Bonus y su *Pretiosa Margerita novella* (1330) y Nicolás Flamel (¿1330?-1417) en el que se ve, quizá de manera excesiva, la encarnación misma del alquimista enfrentado al *Libro de las figuras jeroglíficas*. Ninguna historia de la alquimia debería omitir los nombres de Basilio Valentin (siglo XIV), Bernardo el Trevisano (1406-1490), Salomón Trismonin, cuyo nombre está asociado al *Splendor Solis*, admirablemente ilustrado (siglo XVI), Michael Maier (1528-1622) y su *Atalans Fugiens*, Georges Ripley (1415-1490), autor de una *Medulla Alchemiae* y de una *Cantilena* a la que aludirá frecuentemente C. G. Jung. ¿Cómo ignorar a Ireneo Filaleteo y su *Introitus apertus ad occlusum regius palatium*, Jean D'Espagnet (*La obra secreta de la filosofía de Hermes*), Marco Antonio Crasselame, el Cosmopolita, Limoon de Saint-Didier... y todos aquellos que, a menudo anónimos, mantuvieron en el siglo XVII la perennidad del Verbo de Hermes contra el discurso racionalizador del cartesianismo?

El carácter repetitivo de los tratados plantea, a decir verdad, al investigador contemporáneo un dilema casi insoluble: o tener en cuenta sólo

las variaciones históricamente detectables en tratados, autores y siglos, y dejar de lado lo que los alquimistas consideran sin embargo esencial, a saber, la intemporalidad de su palabra, o bien, haciendo caso omiso de todos los representantes históricos del Verbo de Hermes, partir de esta Palabra y realizar su exégesis, renunciando con ello a toda «historia» de la alquimia. De esta dificultad fue ya consciente el abad Lenglet Du Fresnoy, que constataba en 1732: «Los sabios que se dedican a la historia desprecian, con razón, todo lo que atañe a esta ciencia; y los filósofos, únicamente ocupados en sus operaciones, desprecian su historia y confunden los tiempos».[19] ¿Ha avanzado mucho más en este punto el moderno historiador de las ideas? Difícilmente clasificables según nuestros criterios científicos contemporáneos, los tratados alquímicos, y más generalmente herméticos, pertenecen sin embargo a tres géneros distintos:

1. *Los tratados que constituyen el corpus alquímico propiamente dicho.* Estas obras tratan en general de unir al Arte hermético, según el genio particular de éste, las exigencias del «Ora et labora», lema de los antiguos maestros. Su floración se extiende desde el siglo XIII al XVIII, haciéndose más rara en el XIX (en el que destacan sin embargo los nombres de Cyliani y Cambriel), y más todavía en el XX, a pesar de la presencia de Albert Poisson, el enigmático Fulcanelli y Eugène Canseliet, en quien perdura la tradición operativa de la alquimia. Frecuentemente reunidos en «Bibliotecas», «Museos» y otros *theatra chemica*,[20] en el curso de los siglos XVI y XVII, esos tratados son otras tantas *perspectivas* convergentes con la Gran Obra, cuya multidimensionalidad, desconcertante para el profano, reflejan cada uno a su manera. Pero para el iniciable se trata en realidad de encontrar a través de ellos ese *Libro único de la naturaleza* cuya interiorización activa es posible realizar progresivamente gracias al trabajo sobre la materia.

También se pondrá el acento, bien sobre la circulación y conversión de los Elementos (*Turba Philosophorum*, Flamel) en el seno del Vaso —que es por otra parte tanto el de la naturaleza (agua mercurial,

19. N. Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, París, Coustelier, 1742, I, III, Prefació.

20. Uno de los más famosos es el *Theatrum Chemicum*, cuyos volúmenes 1-3 fueron publicados en Ursel en 1602, y los volúmenes 4-6 en Estrasburgo en 1613 y 1622. Comprendía 209 tratados; reeditado y ampliado en 1659-1661 (edición facsímil, Turín, 1981).

llamada agua de Hermes) como del Arte (vaso de vidrio)—, bien sobre la progresión de los colores de la Obra (negro, blanco, rojo, oro), al que casi todos los tratados hacen alusión, o sobre el combate de las dos «naturalezas» (azufre y mercurio, Jean D'Espagnet), también expresado con frecuencia en los términos de «bodas místicas» del Rey y la Reina: lo que pondrá en escena en la época barroca el relato de Johann Valentin Andreae *Chymische Hochzeit Ch. Rosenkreuz* (1616);[21] o bien igualmente sobre la extracción y la exaltación de las «virtudes» naturales, sobre la relación analógica entre microcosmo y macrocosmo, en particular en Paracelso y toda la escuela de «magia natural» del siglo XVI.

2. *Obras de filosofía natural.* Ésta es descrita a menudo como filosofía hermética u «oculta». A una y a otra corresponde la denominación de «magia natural», liberada de las connotaciones demoníacas que con frecuencia se asocian a este término: «La magia es la madre de la eternidad, de la esencia de todas las esencias, pues se hace a sí misma y se extiende en el deseo», dirá Jacob Boehme.[22] Entre estas obras, hay que colocar en un lugar muy especial el *De occulta Philosophia* de H. Cornelio Agrippa (1486-1535), la *Química Real* de Oswald Crollius (1636), y la *Magiae naturalis libri viginti* (1589) de Giovanni Battista Porta y, sobre todo, la obra gigantesca de Paracelso (1433-1541), por encima de cualquier otro de los magos herméticos. Si bien la alquimia, en tanto que técnica, no es más que una de las columnas del edificio paracélsico, continúa sin embargo desempeñando ahí su papel de *Ars Magna.* También Paracelso pudo escribir: «El alquimista es el panadero que cuece, el viñador que prensa la uva y el tejedor en su oficio. A toda cosa natural que crece para utilidad del hombre, la alquimia permite alcanzar el punto que la naturaleza le ha asignado».[23] Los hombres de este Renacimiento hermetizante se refieren por otra parte más a menudo al Mago del *Asclepius* que al profeta del *Poimandres*; y si la alquimia operativa no ocupa ya para ellos el primer lugar, «informa» siempre su visión del mundo y orienta todo procedimiento de mediación «mágica».

21. Véase B. Gorceix, *La Bible des Rose-Croix*, París, P.U.F., 1969, pág. 71

22. J. Boehme, «Sex Puncta Mystica», *Sämtliche Werke*, Leipzig, J. A. Barth, 1846, V, I, pág. 407.

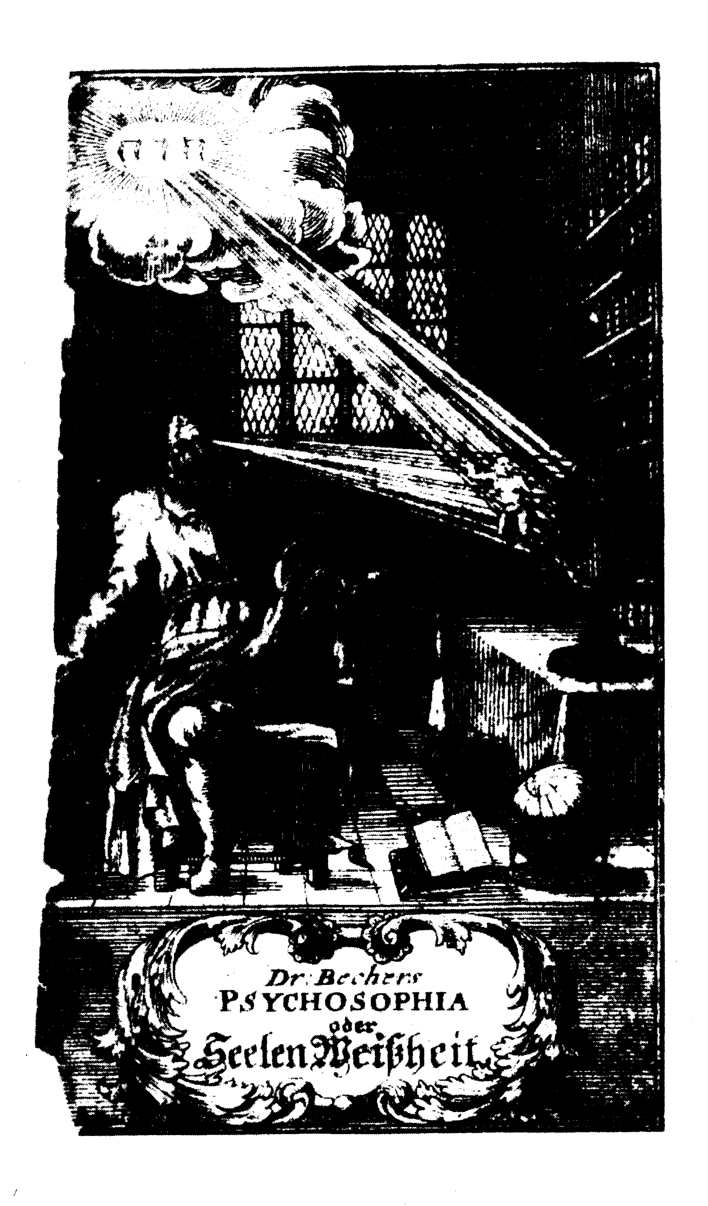
23. Paracelsus, «Das Buch Paragranum», *Sämtliche Werke*, Munich, O. W. Barth, 1922-1933, vol. VIII, pág. 181.

3. *Obras de Cábala cristiana y de teosofía.* Bajo el impulso de Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola (1463-1494), se busca entonces en la enseñanza hermética la visión del mundo más ampliamente «comprensiva», que permita unir las tradiciones judeocristiana y platónica, enraizar la naciente ciencia de los tiempos modernos en alguna antigua sabiduría (*Prisca theologia*) y salvaguardar así «la dignidad del hombre» (Pico della Mirandola), amenazado de desintegración por el estallido ya perceptible del saber. Así nació el movimiento de los cabalistas cristianos para quienes la alquimia, mediante el arte de la transmutación que le es propio, puede concurrir a la asunción del cuerpo glorioso de la resurrección: por lo que Jacob Boehme (1575-1624), Heinrich Kunrath (†1605), Robert Fludd (1574-1637) y más tarde Karl von Eckhartshausen (1752-1803), autor de las *Chimische Versuche* y de *Die Wolke über dem Heiligthum* (1802), seguirán siendo «alquimistas».

Lo que les reúne, más acá o más allá de las diferencias anteriormente citadas, es la aceptación de una cierta *filosofía de la naturaleza* sin la cual no es posible la alquimia. Pero, a la inversa, se puede afirmar también que una cierta visión de la naturaleza entraña casi obligatoriamente métodos de pensamiento y referencias de naturaleza «alquímica». Pues, a pesar de las pruebas aportadas contra la alquimia por las ciencias físicas y químicas del siglo XIX —pruebas puestas actualmente en duda por las concepciones contemporáneas de la materia—,[24] a pesar igualmente de las recientes alegaciones historicistas y neocientifistas de Barbara Obrist,[25] la naturaleza con la que dialogan los alquimistas no puede ser más que Una y viva, secretamente consumada y animada por un «Fuego secreto» que los Sabios se dedican a descubrir y ponderar.

La naturaleza no es en ningún caso el «objeto» sobre el que se ejercita la inteligencia a fin de deducir sus leyes y acrecentar así el dominio sobre el mundo creado. Es ese *espejo divino* gracias al cual se ofrece, a todo aquel que renuncie a apropiarse de sus «virtudes» mediante la curiosidad indiscreta y la violencia posesiva, la posibilidad de entreverse reflexivamente a sí mismo en tanto que «materia» transmutable. La invocación a la naturaleza, Señora única de la Obra que puntúa todos los tratados de alquimia, no era por consiguiente una concesión al natura-

24. Véase, por ejemplo, F. Capra, *The Tao of Physics*, Berkeley, 1975 (trad. cast.: *El Tao de la Física*, Málaga, Sirio, 1995).
25. B. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, París, Le Sycomore, 1982.



2. Frontispicio. Johann Joachim Becher, *Psychosophia oder Seelen-Weisheit* (Lauenburg, 1707).

lismo cuya colusión con el cientifismo iba a prosperar en el curso de la historia; ni era tampoco un retorno a un primitivismo siempre ideológicamente sospechoso. Pues esta «instancia» natural se revela a la vez como la «*materia prima*», la dinámica evolutiva y reguladora de todo proceso creador y el fin último de la Obra. Poder de autorregulación, mediatización y orientación, la naturaleza requiere sin embargo ser guiada, acompañada por el Arte de Hermes que eleva sus «virtudes» latentes sin contravenir jamás sus designios o explotar abusivamente sus recursos.

Por eso Ganzenmüller pudo decir muy justamente que «los alquimistas no son naturalezas fáusticas»;[26] considerando a Fausto como el modelo del mago «negro», que, a cambio de su condenación, se cree con poder para ejercer una influencia incesantemente creciente sobre un mundo en realidad devastado, convertido en «tierra baldía» por la ruptura con «el espíritu de la Tierra» generada por este tipo de conquista. Por otra parte, se percibe muy claramente una evolución en muchos textos alquímicos de los siglos XVII y XVIII: decadencia del simbolismo en beneficio de la alegoría, voluntad pedagógica de claridad que incita al «desvelamiento» de los secretos naturales, socialización de las preocupaciones espirituales. Por último, y sobre todo, el deslizamiento insidioso de las atribuciones de Hermes a las de Prometeo: no se ayuda ya a la naturaleza, ¡se la toma por la fuerza y se rivaliza con ella!

A este respecto, el *Fausto* de Goethe, en su primera parte (1808) pero sobre todo en la segunda (1832), marca un punto de giro en la historia del pensamiento hermético: el momento en que el hombre «moderno», fáustico, rompiendo definitivamente con las energías ctónicas hasta entonces divinizadas por el Espíritu, despliega hacia un horizonte cada vez más tenebroso una mirada en lo sucesivo perpetuamente ansiosa. Y si Goethe (1742-1832) fue «alquimista»,[27] no es únicamente porque su conocimiento muy concreto de los principios de la Obra le permitiera salpicar sus escritos con símbolos referentes a ella, o construir un cuento como *La serpiente verde* y sobre todo el drama de *Fausto* según la progresión de las fases de una transmutación; es sobre todo por haber anunciado la crisis que comenzaba a sacudir a Occidente y que, poniendo en peligro la visión «hermética» del mundo y de la naturaleza, sugería también quizá que

26. W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn, 1938, pág. 235.
27. Véase la obra de R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge, 1952.

se había de encontrar una salida «filosofal» por una inversión salvadora del curso de la historia, condenada a la decadencia por el hombre fáustico y prometeico.[28]

Pero, a la inversa, lejos de haber sucumbido a los ataques cientifistas y a las empresas fáusticas, la visión alquímica de la naturaleza sobrevivirá o resurgirá en las muy numerosas obras inspiradas, a títulos diversos, por el Arte de Hermes. Se podría incluso afirmar que la conservación o el redescubrimiento de una filosofía de la naturaleza se revela, en la mayor parte de los casos, como el signo o la huella de una «alquimia» al menos potencial. A partir de finales del siglo XVIII sin embargo, parece que se debe trazar una nueva línea divisoria: perdiendo poco a poco todo crédito oficial, la tradición alquímica da sin embargo nacimiento, de forma menos patente, a producciones multiformes cuyo carácter «alquímico» es preciso tratar de reconocer y descifrar.

Alemania jugó a este respecto un papel conservador incomparable: la Sociedad Hermética de Westfalia, por ejemplo, desplegará sus actividades de 1796 a 1819; y la *Naturphilosophie* constituye en ella una verdadera tradición, cultural y espiritual. Podemos también considerar que el desarrollo europeo de las diversas ramas de la francmasonería mantendrá la permanencia de una vía iniciática (operativa y espiritual) en Occidente. Pero vemos también multiplicarse obras aisladas, sin ninguna filiación «tradicional» probada, en las que las diferentes fases del proceso alquímico y el objetivo que le es propio (oro filosofal), constituyen la dinámica, a menudo oculta, de una creación que también pertenece a la historia de la cultura: literatura, filosofía, bellas artes...

Así, una mirada panorámica sobre el siglo XIX, en el que triunfa el positivismo cientifista, nos permite sin embargo constatar que la alquimia, habiendo cambiado desde entonces de terreno y habiendo dejado en la mayoría de los casos el laboratorio, no deja de seguir su camino, especialmente durante el primer y el último cuarto del siglo. Pero puesto que se asiste entonces a una multiplicación de «alquimias» es necesario, siempre que una de ellas se presenta como tal, redefinirla y precisar su valor «filosofal»; tratar de apreciar su alcance soteriológico, también, en una cultura que ha llegado a ser antitradicional. A falta de lo cual el proceso alquímico o los símbolos de la Obra no son utilizados más que a título me-

28. Ésta es la tesis de Oswald Spengler en *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922.

tafórico: en el sentido más llanamente retórico del término y no en el que la etimología (*meta-phorein*, transportar) puede sugerir: un itinerario orientado del alma a través de las transformaciones de una «materia» en un Vaso de transmutación.

Romanticismo y filosofía química generalizada

En una visión del mundo que no dejó de ser «hermetista», el Romanticismo integró frecuentemente materiales simbólicos y perspectivas salvadoras que siguieron siendo a menudo los de la alquimia. Aunque no podemos reconstruir aquí el universo propio de cada unos de esos creadores, podemos tratar de poner al día algunas constantes al mismo tiempo que los límites más evidentes de la «alquimia» romántica.

Enfrentado y atacado por las claridades racionalizantes del siglo XVIII, y más cerca en esto de los iluministas que de los filósofos de las Luces, el romanticismo procedió a una *inversión de los valores diurnos y nocturnos* y tendió a hacer de la noche el ámbito en el que surgen todas las revelaciones. Desde este punto de vista, debe observarse que todo el pensamiento romántico, incluso aquel que de manera consciente trata de ser «sintético», está marcado por lo que Gilbert Durand llama el orden «místico nocturnal» del imaginario,[29] por su involución uterina, su propensión al sueño, su desrrealización. Queda por lo tanto preguntar si esta involución puede ser asimilada ya sea al proceso de la transmutación completa, que le daría el valor de la Gran Obra, ya sea al estado llamado *Nigredo* (la Obra al negro), que es en efecto un paso a través de la noche, pero que sólo prefigura el retorno de la aurora a la manera de los terrores de la descomposición, una aurora que es lo único que verdaderamente transmuta. Ésa era la ambigüedad romántica, al menos con respecto al pensamiento alquímico, independientemente de las magníficas imágenes adicionales que pudieran haber generado esa involución, las de Fiedrich Hölderlin por ejemplo: «La noche iluminada por las estrellas se ha convertido en mi elemento. Cuando el silencio hizo su morada en la noche, como en los abismos de la tierra donde tiene lugar el misterioso creci-

29. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, P.U.F., 1963 (trad. cast.: *Estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982).

miento del oro, comenzó el tiempo más hermoso de mi amor. Entonces el corazón encontró de nuevo sus derechos poéticos».[30]

Más allá del movimiento filosófico y literario que lleva este nombre, nos inclinaríamos a considerar «romántica» toda «mística nocturna» que, haciendo de la entrada y residencia en la noche un sustituto de la Gran Obra, tiende a confundir los medios y los fines de la transmutación alquímica y por consiguiente la pone en peligro. Es esto lo que late en el *Hymnen an die Nacht* (Himnos a la noche, 1800) de Novalis, pero también en el *Tristán* de Wagner, en algunas páginas de Georg Trakl e incluso en André Breton. No es menos cierto que, decepcionados de su tiempo, los románticos consideraron a veces que su paso a través de la noche era la promesa de un alba civilizadora todavía por llegar. Si hay alquimia entre ellos, es en esta visión escatológica de la historia.

Sea como fuere, la gran obsesión romántica sigue siendo el rechazo de la inercia, tanto material como espiritual, y la mayor parte de los creadores hace alarde de su fascinación por todas las formas de fluidez vital, al mismo tiempo que proclaman su deseo de pertenencia al gran Todo, al *En to Pan* de los hermetistas cantado por K. de Günderode en particular. Los románticos esperaron encontrar confirmación a sus aspiraciones poéticas preñadas de infinito en algunas de las teorías científicas del momento: es la época en que Mesmer (1734-1815) hace sus experiencias magnéticas y Ritter (1776-1810) sus descubrimientos sobre la electricidad; en que Schelling (1775-1854) cree encontrar en el oxígeno el equivalente del *Anima mundi*; en que hay una verdadera pasión por el galvanismo, por los fenómenos de videncia como los referidos por J. Kerner en *Die Seherin von Prevost* (1829), mientras que se empieza también a estudiar los sueños (G. F. von Schubert publica *Symbolik des Traumes* en 1814) en tanto que apertura al mundo «natural» perdido en el estado de vigilia. Por último, los trabajos del mineralogista A. G. Werner (1750-1817) familiarizaron a toda la generación romántica con el arte alquímico y «geognóstico» de la mina: de ello dan testimonio tanto el *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis como el *Die Brgwerke zu Falun* de E. T. A. Hoffmann.

Así nacerá a su vez la concepción romántica de la «ciencia» que A. Faivre define muy justamente como «un arte de la vida entendida como

30. F. Hölderlin, «Hyperion», en *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, 2, pág. 666 (trad. cast. *Hiperión*, Madrid, Hiperión, 1980).

fuerza vital y una estética del conocimiento entendido como gnosis».[31] Una ciencia eminentemente poética y «mágica», pues lejos de buscar las verdades generales y estadísticamente verificables, no concibe la emergencia verídica y atemporal de la naturaleza eterna más que a través de la quintaesencia del instante: se llame *Pollen*, fragmento, o *Witz*, agudeza. Tal fue la piedra filosofal romántica: ese tiempo cristalizado en «instante» en el que se resuelven los antagonismos y se absuelven las contradicciones.

Podemos sin embargo preguntar si, poniendo el acento sobre la rapidez de la conducción de un influjo que el sentido interno —la imaginación— capta como un fluido capaz de ponerla en relación analógica y simpática con la naturaleza, los románticos no subestimaron la importancia de la lenta maduración de la Obra alquímica. Sobre este punto, parece que la prisa romántica no haya permitido siempre realizar lo que fuera admirablemente formulado por Novalis (1772-1801), fiel en esto al espíritu alquímico: «Estamos en este mundo en misión: es nuestra vocación educar la tierra».[32]

Finalmente, no se puede subestimar la influencia de la alquimia sobre un teósofo como F. von Baader (1765-1841), sobre un *Naturphilosoph* como Schelling, incluso sobre Hegel. Pues el ternario del que la dialéctica hegeliana llegará a ser la demostración y el portavoz oficial, fue en realidad heredado del pensamiento alquímico, transmitido a través de la teosofía de J. Boehme, al que Hegel conocía bien. Pero allí donde Baader mantiene viva la confrontación de alquimia y cristianismo y elabora una notable filosofía de la Encarnación que debe tanto a una como al otro, Schelling, dividido entre *Naturphilosophie* y *Teosofía*, dudará entre la visión de una naturaleza autosuficiente, polarizada por los extremos, y su subordinación a un Dios todavía «por venir» cuyo anunciador sería Hermes (*Die Weltalter*, 1815). Por su parte, Hegel escogerá definitivamente el partido de la historia, y sean cuales sean las metáforas «naturales» que puntúan la odisea de la conciencia en *Phänomenelogie des Geistes* (1807), la naturaleza no es considerada ya en la *Enciclopedia* más que como el cristal muerto en el que el Espíritu puede contemplar una fase necesaria pero caduca de su propio desarrollo hacia la Totalidad.

31. A. Faivre, «Physique et métaphysique du Feuchez J. W. Ritter», en *Les Études Philosophiques* n 1 (1983), pág. 25.
32. Novalis, *Schriften*, Darmstadt, 1960, vol. II, «Blüthenstaub», pág. 426.

Renovación hermética e hiperquímica

Las formas diversas a través de las cuales se manifiesta, a partir de los años 1850-1860, esta resurgencia del espíritu hermético-alquímico, no podrían ser puestas todas en un mismo plano. Al descubrimiento de los textos alquímicos antiguos ha quedado asociado el nombre de M. Berthelot (1827-1907), que publicó sucesivamente *Les Origines de l'alchimie* (1885), *Collection des anciens alchimistes grecs* (1888) y *La Chimie au Moyen Age* (1893). No podemos olvidar sin embargo que K. C. Schmieder había ya publicado en 1832 *Geschichte der Alchemie* y H. Kopp, *Geschichte der Chemie*, entre 1843 y 1847. La empresa de M. Berthelot se presenta como una investigación estrictamente histórica, destinada a proyectar toda la luz posible sobre los orígenes alquímicos de la química, en lo sucesivo científica. Las motivaciones del sabio Berthelot se inscriben en la vasta corriente humanista que, iluminando los fundamentos arcaicos del pensamiento positivo, exalta su valor y alcance, social e intelectual: nada de lo humano debe ser ajeno al sabio digno de ese nombre, ni siquiera las aberraciones (alquímicas en este caso) del espíritu humano. Este punto de vista fue compartido en lo esencial por E. Chevreul (que reunió también una muy hermosa colección de tratados antiguos), F. Hoefer, M. Deherrypon y Louis Figuier, al que se debe un estudio sobre *L'alchimie et les alchimistes* (1854). Tales presupuestos explican el escaso interés que todos esos buscadores mostraron por pasajes juzgados como demasiado «místicos», así como sus errores de traducción lo mismo que su perplejidad, apenas disimulada, ante el simbolismo de la Obra hermética.

En realidad, el pensamiento de M. Berthelot se revela sensiblemente más complejo. Que estuvo fascinado muchas veces por sus lecturas parece a menudo evidente; que tuviera la ambición de reconstruir, en el plano histórico, una especie de *Ars Magna* del conocimiento alquímico-químico se deduce con bastante claridad de sus palabras. Lo que parece cierto es que también entrevió —y sin duda gracias a la alquimia— los límites del conocimiento «positivo», reconociendo la existencia de una necesidad no menor del espíritu humano de referirse a una ciencia «ideal», abierta no sólo a lo realmente conocido, sino a lo incognoscible, y que no se contenta con servir de motor a nuevos descubrimientos sino que satisface también una necesidad «gnóstica» del ser humano. Si Berthelot no pronuncia esta palabra, es porque la ortodoxia positivista le impone sus límites; pero el

estudio de la alquimia le dejó vislumbrar que puede existir otro tipo de «ciencia», otras formas de relaciones entre teoría y práctica.

Publicados en cambio casi en la misma época, los trabajos de Ethan Allen Hitchkock (*Remarks upon Alchemy and the Alchemists*, 1857) y de Mary Anne Atwood abren algunas perspectivas, más próximas a la antropología contemporánea, la historia comparada de las religiones o la psicología junguiana de las profundidades, que a las ideas de Berthelot. Ambos afirman en efecto que el verdadero «sujeto» de la Obra no es otro que el mismo hombre en busca de su unidad superior adquirida al término de un «nuevo nacimiento». Si existe novedad, está en primer lugar en el hecho de proclamar esta evidencia «tradicional» en un contexto tan poco preparado para recibirla. Pero Atwood va más lejos al sugerir que la antigua Sabiduría no habita ya la filosofía, vaciada de todo alcance espiritual tanto por el racionalismo como por el empirismo. Desde este punto de vista, su obra *A Suggestive Enquiry into the Hermetic Mystery* (1850) es la primera protesta elevada contra la pérdida, por la filosofía occidental, de su dimensión «filosofal».

En la vía así reabierta, otras obras siguieron a las citadas; las de Arthur Edward Waite, *Lives of alchemystical Philosophers* (1888) y *The Secret Tradition in Alchemy* (1926); las de H. Stanley Redgrove, *Alchemy: Ancient and Modern* (1911) y M. Pattison Muir, *The Story of Alchemy and the Beginnings of Chemistry* (1902). No se deberían olvidar tampoco los trabajos considerables de Edward O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (1919-1931). La alquimia no ocupa por el contrario más que un lugar muy secundario en la *summa* de Lynn Thorndike *History of Magic and Experimental Science* (1923-1958). Por último, debemos mencionar la notable contribución de los colaboradores de la revista *Ambix* (desde 1936 a nuestros días) para un mejor conocimiento de la historia de la alquimia operativa y especulativa.

Sin embargo, en la mayor parte de las investigaciones precedentes no se trataba ya, con algunas excepciones, de tomar en cuenta el alcance esotérico de la alquimia, sino de estudiar sus orígenes y sus formas históricamente reconocibles relacionándolas con la ciencia química cuyo antepasado es entonces el Arte de Hermes. A finales del siglo XIX la corriente neohermetista y ocultista —a la que hay que incorporar la hiperquímica— parece proceder de forma exactamente contraria, puesto que exige a la ciencia que sea la garantía de la gnosis y la justificación de sus caminos unificadores. Debemos sin embargo preguntar en qué medida

no trabajó también ella en la instauración de otro «positivismo», espiritualista esta vez, que llamaríamos hoy «materialismo espiritual». Pero ¿qué se espera exactamente del hermetismo así exhumado, en ese fin del siglo XIX, y qué lugar ocupa la alquimia en el seno de una Sabiduría pretendidamente primordial a cuya búsqueda se pone? Una alquimia llamada por otra parte, según las circunstancias, «neoalquimia», «dinamoquímica», «hiperquímica».

En los comentarios que dedicó al *Poimandres* (1866), Louis Ménard precisa que «los libros de Hermes Trismegisto son un lazo de unión entre los dogmas del pasado y los del futuro, y por eso se vinculan a cuestiones vivas y actuales».[33] En efecto, Hermes aparece ahí como el dios de las transiciones y los intercambios, el mediador y el salvador por excelencia, el «que explica, apacigua y reconcilia». Si el hermetismo supo, en los agitados primeros siglos de la era cristiana, asegurar la transición entre gnósticos y neoplatónicos, ¿no podría, una vez más, restaurar la unidad del saber, perdida por la disociación entre ciencia y espiritualidad?

El hermetismo, el ocultismo, incluso la teosofía, no son así más que las formulaciones diversificadas de una sola y única aspiración que aspira a la elaboración de una «gran síntesis» entre sabiduría y ciencia, entre Oriente y Occidente. Hermes es considerado como el más «sintético» de todos los dioses y profetas de un panteón por lo demás muy ecléctico. Así revestido y corregido, el hermetismo aparece, todavía más que en el Renacimiento, como el movimiento más ampliamente «comprehensivo» que existe (*cum-prehendere*, poner junto, reunir); por lo tanto, también el más acogedor de las nuevas investigaciones y descubrimientos. A partir de la voluntad muchas veces afirmada de luchar contra todas las formas de materialismo, dualismo, mecanicismo... o bien se pedirá a la antigua sabiduría que fundamente y legitime la ciencia, o bien a esta última que pruebe racionalmente lo que había sido ya la intuición de los primeros sabios y profetas. Un círculo tan evidentemente vicioso no parece, por otra parte, que chocara entonces a nadie.

Todos proceden por otra parte a una amalgama sumaria entre las grandes tradiciones: cristianismo, hinduismo, cábala, alquimia... son solicitadas con el único fin de demostrar que todas ellas habían admitido la

33. L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, París, Didier, 1986, pág. XIII (trad. cast.: *Los libros de Hermes Trismegisto*, Madrid, Visión, 1979).

existencia de un único «agente ubicuo», que circulaba a través de todo y del que todo procedería. En otros términos, las antiguas sabidurías sabían *ya* que la materia es una, y viva. Procediendo de esta unidad primordial, ¿podían ser las diversas realidades otra cosa que analogías que reconducen al Único? Del principio de analogía, erigido en único principio explicativo, se usa y abusa, como de la referencia a lo «oculto», vasta reserva de misterio y esperanza en un mundo por otra parte cada vez más entregado a la prospección desmistificadora.

¿Qué retener, y con qué criterios, de una producción tan obsesivamente repetitiva como inútilmente profusa? Poco creíbles científicamente, poco rigurosos filosóficamente (ya se juzgue, por otra parte, desde un punto de vista racional o tradicional nada cambia...), de una calidad literaria a menudo mediocre, las obras así concebidas pueden sin embargo conmover por su entusiasmo y su ingenuidad, por su torpe voluntad de proselitismo espiritual y de compromiso humanitario y social: ya se trate de *La llave de los grandes misterios*, de Eliphas Lévi (1861), de los *Ensayos de las ciencias malditas* de Estanislao de Guaita (1890) o del *Tratado elemental de las ciencias ocultas* de Papus (1898). Por otra parte, ¿no es todo a sus ojos «alto» y «grande»? De ello dan testimonio tanto *La gran ley* de M. Maeterlinck, como sus otros relatos, *La gran puerta*, *El gran secreto*... En esta perspectiva, la misma amplitud de la «Síntesis» así emprendida, ¿no coincide con el proyecto no menos grandioso de lo que fuera el *Ars Magna*? No basta sin embargo con evocar (¡bien abiertamente!) el misterio y lo oculto para construir un esoterismo verdadero; ni con proclamar su nostalgia de la Unidad para estar en condiciones de realizarla, alquímicamente hablando.

La voluntad más determinada de demostrar de manera experimental la unidad de la materia para fines espiritualistas se encuentra entre los colaboradores de la revista *L'Hyperchimie* (fundada en 1896 por F. Jollivet-Castelot). Además del fundador, autor de numerosas obras a la gloria de la neoalquimia (*La Grand Oeuvre alchimique*, 1901, *La Science alchimique*, 1904), la mayor parte de ellos tuvieron una verdadera experiencia de laboratorio: se tratara de Albert Poisson (*La iniciación alquímica*, 1900), de August Strindberg (*Breviario alquímico*, *Diario oculto*, *Infierno*), o de Théodore Tiffereau (*L'art de fair de l'or*, 1896). «Al comienzo del siglo XIX, escribe Jollivet-Castelot, el materialismo triunfante, extraviado por la inmoderada afición al análisis desmedido, negó la alquimia, esa alquimia a

la que vuelve este mismo siglo que ahora termina, ávido en su ocaso de misticismo y de síntesis».[34]

Su programa es claro: «Militar en favor de la unidad de la Materia y por tanto de la posibilidad de la transmutación». Toda experiencia susceptible de probar que «los metales no son cuerpos simples, sino cuerpos compuestos»,[35] es favorablemente acogida. Desgraciadamente, las experiencias de Tiffereau no llegan a fabricar más que una variedad alotrópica de plata; y son lamentablemente las teorías evolucionistas de Darwin las llamadas a tomar la defensa del hilozoísmo, mientras los descubrimientos de Becquerel y Curie se supone que aportaban su aval a una posible «transmutación» de la materia. Raros son aquellos que, como R. Schwaeblé, se interrogan: «¿Pero a dónde nos conducen esta siempre idéntica vida y esta siempre idéntica materia? ¿Hacia una mayor perfección? ¿Llegará el día en que el plomo sea íntegramente transmutado en plata? ¿Triunfará la virtud?».[36] Decir que el éter es quizás el equivalente del Mercurio alquímico no es en efecto más que una sustitución verbal si se omite lo esencial: el proceso de transformación interior que permite a la naturaleza y al hombre obrar recíprocamente para su común «aurificación».

Sin embargo es significativo que los hermetistas e hiperquímicos confiaran, gracias a la Gran Síntesis, en reorientar la sociedad hacia otros objetivos que los instaurados por el socialismo y el marxismo, entonces en pleno desarrollo. Así, Louis Lucas escribe en su *Roman alchimique* (1857): «Muy hermosas ideas sociales están contenidas en los libros de los alquimistas. Es toda una religión fraterna, inmensa, humanitaria, lo que encierran sus trabajos, aunque, en principio, tengan la apariencia de estar únicamente dirigidas hacia un objetivo profano y material». Sin duda la hipótesis de una súbita proliferación de oro, trastocando los valores económicos y morales, había sorprendido ya antaño a los adeptos, inquietado o tentado a los príncipes. Así la realización de la Gran Obra social —posible gracias a la unidad probada de la materia y a las analogías presentes en todas partes entre materia y espíritu— podría consistir en incitar a los pueblos a «rectificar» las sociedades corrompidas por el individualismo y el mercantilismo; «trabajando» a su vez (¿alquímicamente?) la unidad así reconstruida por una unidad cósmica más elevada.

34. F. Jollivet Castelot, *La science alchimique*, París, Chacornac, 1904, pág. 344.
35. Título de un opúsculo publicado por Th. Tifferau en París en 1853.
36. R. Schwaeblé, *La divine magie*, París, 1918, pág. 147.

Tal fue el avatar más sorprendente de un hermetismo convertido en «popular», de una alquimia llamada a sostener una transmutación social y espiritual que rivalizaba con el marxismo, pero próxima por el contrario a algunos ideales como fueron los de Charles Fourier (1722-1837) o Joseph Maria Höené-Wronski (1776-1853). Preocupaciones que fueron también, en cierta forma, las de R. Allendy, autor de una tesis doctoral sobre *alquimia y medicina* (1912). En efecto, para este médico hermetista, más próximo —si hay que situarlo— a Jung que a Freud, la «fatalidad interior», generadora de desastres culturales incalculables, es en primer lugar el desconocimiento de nuestro destino «esotérico», que es hacer de nosotros seres «reales».

Alquimia «moderna» y tradición

Al término de las investigaciones anteriormente planteadas, se impone una pregunta: ¿cabe esperar un cambio social y cultural que permita abordar colectivamente la realización interior, en un contexto antitradicional como el de las sociedades modernas occidentales? Es este problema el que acometieron «tradicionalistas» como René Guénon (1886-1951) y Julius Evola (1898-1974). Si la «alquimia» existe para ellos, es ante todo en la aptitud de una cultura —la de Occidente en particular— para operar una «transmutación» saludable susceptible de invertir el ciclo entrópico de su decadencia. ¿No es Occidente el lugar y el tiempo en que la luz solar, asociada por los alquimistas al devenir, cae sobre la diversidad peligrosamente multiforme de la «manifestación», lo que la Gran Obra debe propiamente reunificar y orientar, tras haber integrado su potencial creativo?

El Arte de Hermes no ocupa, sin embargo, en su dimensión operativa, más que un lugar bastante modesto en la visión metafísica de la que René Guénon se hizo portavoz. Así, Eugène Canseliet pudo reprocharle legítimamente su ignorancia de los textos fundamentales y haber sobreestimado, la relevancia de la alquimia para la iniciación regia, subordinada, según él, a la iniciación sacerdotal. Es éste un punto de vista opuesto al que desarrolló Julius Evola en *La Tradizione hermetica* (1931), y que hace de la alquimia una ciencia exclusivamente cosmológica, una iniciación sólo a los «pequeños misterios». Sin duda puede igualmente reprocharse a Guénon haber hecho poco caso de la alquimia operativa,

siendo para él el trabajo sobre la «materia» sólo la prolongación indirecta y secundaria de una «transmutación» espiritual. ¿Pero es entonces de transmutación de lo que hay que hablar, o de trans-formación, de ese paso más allá de las formas al que inicia muy especialmente el pensamiento indio?

En efecto, para Guénon la alquimia, técnica del hermetismo, no podría constituir una verdadera metafísica, si se entiende por ello una ciencia intuitiva (*Intellectus*) que permite conducir las «manifestaciones» a su fuente «principial» y operar así un ascenso liberador hacia lo «sin forma». En cierta manera, Guénon toma efectivamente la alquimia al pie de la letra, cuando habla de *trans*-mutación y no de trans-*formación*. Y su desdén con respecto a toda filosofía de la naturaleza confirma aún más la subordinación en la que tiene al Arte de Hermes, destinado a ser operativo exclusivamente en el mundo intermedio. Sólo su simbolismo es susceptible de ser transpuesto, «dándole un valor verdaderamente espiritual e iniciático».[37] Por esa razón Guénon integró frecuentemente los símbolos de la Obra (Azufre y Mercurio, Vaso, Corazón, crisol...) entre los *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* (1952).

Cercano en esto a Julius Evola, Guénon tiende igualmente a interpretar el antagonismo de las «naturalezas» en términos de combate heroico del principio masculino y solar contra una feminidad fascinante, disolvente y lunar; mientras que las «Bodas químicas», como vio C. G. Jung (*Mysterium Conjunctionis*, 1971), operan un cruce de las propiedades recíprocas que permite la constitución de una cuaternidad equilibrada cuyo centro es la Quintaesencia. También en René Daumal (1908-1944), fiel discípulo de Guénon, el desconocimiento de esta dinámica «erótica» de la Obra transformará en «Guerra santa» ese enfrentamiento de los contrarios, y orientará finalmente al poeta hacia el ascetismo hindú más que hacia la sabiduría hermética.

Julius Evola concedió por el contrario más importancia al papel de Occidente en tanto que posible crisol de una obra de regeneración espiritual y cultural todavía por venir (*Rivolta contra il mondo moderno*, 1960), revalorizando implícitamente, de este modo, la función del mundo intermedio. Esa visión aparece de forma todavía más clara en algunas formu-

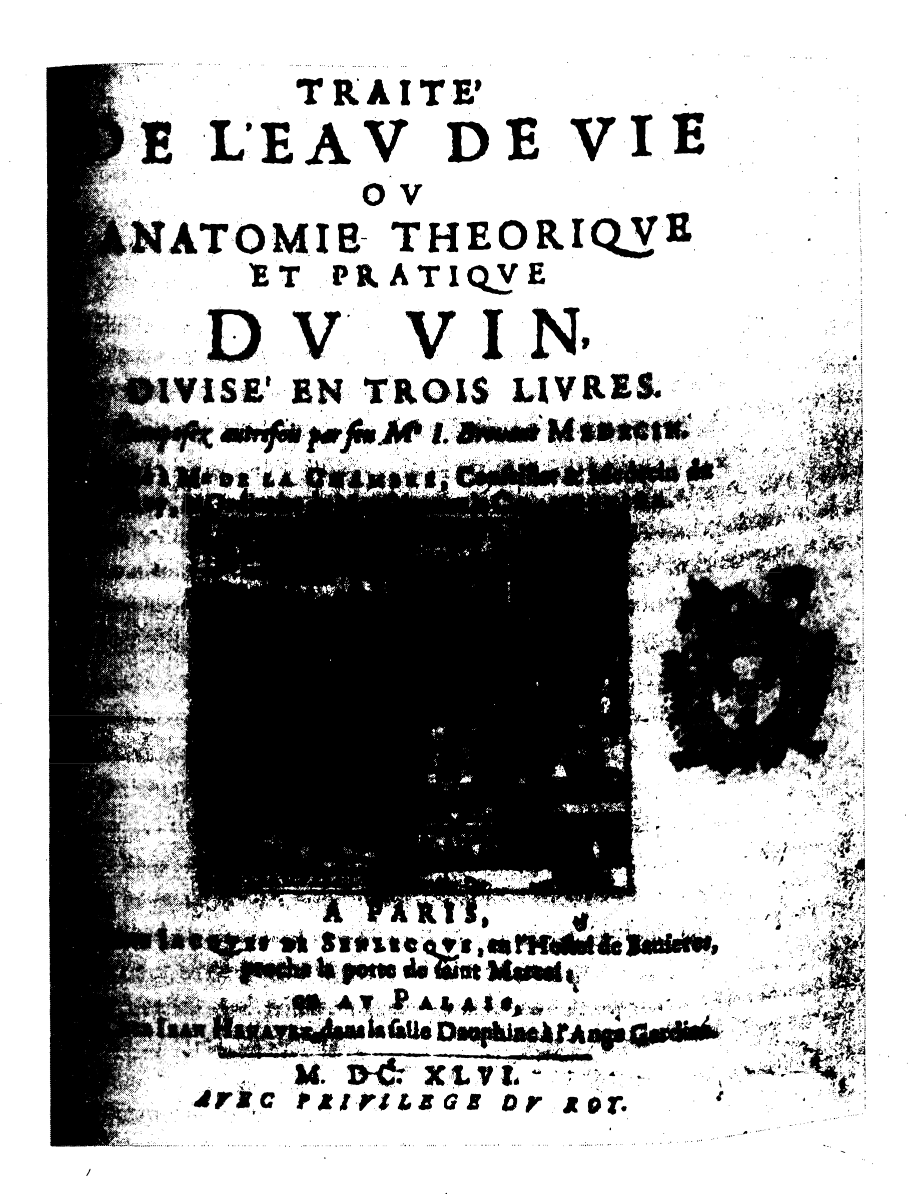
37. R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, París, Gallimard, 1962, pág. 35 (trad. cast.: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1995).

laciones de Raymond Abellio (1907-1986), aun cuando este último sustituya a menudo la noción de transmutación por la de transfiguración y haga del entramado de *La Structure absolue* (1977) el equivalente de una Piedra filosofal neognóstica; demasiado opuesta sin embargo a la «mística» femenina para ser el fruto de una verdadera *coincidentia oppositorum*. Así puede concluir que la alquimia, «ciencia de sistemas abiertos [...] aparece entonces como un simple caso particular de una energética general todavía por descubrir en su universalidad».[38]

De forma general, los planteamientos «tradicionalistas» que se hicieron de la alquimia —con excepción de los que proceden de alquimistas operativos como Fulcanelli y E. Canseliet— parecen haber subestimado la originalidad práctica y especulativa de la gnosis hermética, y más aún el papel privilegiado que ésta podría estar llamada a jugar en el Occidente moderno: hogar de la contratradicción, por supuesto, y de todos los desgarros espirituales; pero también, por eso mismo, lugar en el que la inversión de los signos que prefiguran una transmutación puede ser más legible, pues el sufrimiento de la cruz puede en cualquier momento mudarse en crisol: esto es lo que ilustra a su manera la obra hermetizante de Ernst Jünger (1896-1998), exacerbando la confrontación entre la modernidad nihilista y el antiguo fondo germánico, paracélsico y alquímico. Como él, sin duda los tradicionalistas habrían debido meditar más sobre la *conversión del veneno en triaca*, de la que los textos alquímicos hacen el «Mysterium magnum» de la Gran Obra. En este sentido, la obra magistral de Henry Corbin (1903-1978) se afirma cada día más como la de un «alquimista» cuyo rodeo oriental invita a Occidente a *obrar* en su propia reorientación espiritual y cultural.

Por ello, la proliferación de «alquimias» en el curso de los últimos siglos no debe en ningún caso hacer olvidar que una búsqueda gnóstica como la emprendida por el Arte de Hermes es ante todo un camino unificador y orientador. Muchos trabajos históricos, antropológicos, estéticos... han venido en efecto a contrapesar la influencia reductora del cientifismo y a dar de nuevo un lugar más justo a la alquimia en la cultura pasada y presente. Pero ¿qué lugar, en concreto, y para qué cultura? Es sin duda cómodo tratar de saber si siguen existiendo alquimistas operativos, o proponer una visita dirigida a los «altos lugares» que conservan todavía la hue-

38. R. Abellio, *La fin de l'ésotérisme*, París, Flammarion, 1973, pág. 195.



TRAITE'

DE L'EAV DE VIE

OV

ANATOMIE THEORIQVE

ET PRATIQVE

DV VIN,

DIVISE' EN TROIS LIVRES.

[illegible] autrefois par feu Mr I. [illegible] MEDECIN.

[illegible]

A PARIS,

[illegible] SENLECQVE, en l'Hostel de [illegible],

proche la porte de saint Marcel,

ET AV PALAIS,

[illegible] dans la salle Dauphine à l'Ange Gardien.

M. DC. XLVI.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

3. Frontispicio. Jean Brouaut, *Traité de l'eau de vie* (París, 1646).

lla del trabajo de los adeptos (*Las moradas filosofales* de Fulcanelli, 1930). Por otra parte, ¿basta con poner al día la similitud de imágenes simbólicas entre alquimia, sueños, obras artísticas —sea cual sea por lo demás el interés científico de tales trabajos— si el conjunto de esas investigaciones (o cada una de ellas en particular) no engendra una interrogación existencial y espiritual más esencial, y no contribuye a operar un *cambio de mirada y de plano* sin el cual es vano hablar de transmutación y de esoterismo? Planteemos más bien la pregunta: ¿Existe todavía para el hombre moderno una posible búsqueda y realización filosofales? Pues tales preocupaciones intelectuales pueden sin duda llevar a restaurar la imagen del Anthropos universal y eterno (G. Durand, *Ciencia del hombre y tradición*, 1975), pero lo que verdaderamente está en juego sigue siendo la toma en consideración y la asunción de un dato infinitamente más complejo y tenebroso: la modernidad, en tanto que tal, primera e inevitable «materia» sobre la que hoy es dado al hombre obrar colectiva e individualmente.

Ahora bien, parece que en el contexto cultural contemporáneo, occidental en particular, esta búsqueda pasa más por esos sustitutos de la Gran Obra que son las obras de la cultura que por el trabajo en el horno o la alquimia mística. ¿Cómo entonces seguir hablando de la Obra alquímica fuera de una hermenéutica *de y por la cultura*? La dificultad de tal situación parece haber sido notablemente vislumbrada por el poeta francés Jean Bousquet (1897-1950) al escribir:

> Hoy la Gran Obra está olvidada, quien sigue sus caminos ni siquiera sabe que ha entrado. Y más de uno se pregunta a la manera del cabalista que, sin embargo, ignora todo de su doctrina. Si conociera la fuerza que le impulsa no estaría ya hechizado; haría de ella una verdad, es decir, no gran cosa: su ignorancia ha cooperado en el mantenimiento del principio, le ha impedido formularlo y perderse en razones.[39]

Es en efecto en esta zona intermedia entre el desconocimiento total y la formulación de «razones» donde se sitúa con mayor frecuencia, de forma acrobática y paradójica, un esoterismo alquímico «moderno» todavía digno de ese nombre, del que debemos ahora precisar qué lazos le unen al trabajo «poético».

39. J. Bousquet, citado en *J. Bosquet*, París, Seghers, 1972, pág. 201.

Alquimia y creación

¿Quién no piensa enseguida en la famosa *Alchimie du Verbe* de Rimbaud, origen de tantas exégesis críticas y fabulaciones? Ahora bien, esta última debe ser resituada en el seno de una corriente más amplia que hizo del Arte «la Piedra filosofal del siglo XIX», según la expresión del poeta Aloysius Bertrand. Esa corriente informal se prolongará hasta el siglo XX, a través del surrealismo en particular, o incluso en la obra de un Elie Faure, que escribiera también una «Búsqueda del Absoluto» (*L'Esprit des formes*, 1927) de la que probablemente sacó André Malraux su concepción del Arte como «moneda del Absoluto». En su obra *Portrait de l'artiste en saltimbanque* (1970), Jean Starobinsky ha mostrado por otra parte cómo el artista, a finales del siglo XIX y principios del XX, merodeaba por los confines de una sacralidad que sus concepciones estéticas un tanto decadentes —sobredeterminadas además por el nihilismo ambiente— le incapacitaban para convertir en finalidad consciente de su búsqueda. Así, estaba destinado a seguir siendo un hombre del limbo, un «merodeador de las puertas» (Homero, *Himnos a Hermes*), como ese Hermes psicopompo que atraviesa la obra de tantos creadores de entonces con disfraces irrisorios o patéticos. Nietzsche (1844-1900), para quien la creación era consolación y júbilo supremos, pues era lo único capaz de arrojar sobre la crueldad de la vida y la naturaleza «el crespón del pensamiento indeciso», fue el precursor de esta ambigüedad constitutiva del Arte «moderno», que aspira más o menos abiertamente al estatuto de la Gran Obra.[40]

Sin embargo, si se percibe perfectamente en qué puede ser «hermético» el *arte de la transición* practicado tanto por Novalis como por Wagner, Nazca, Baudelaire o Mallarmé, se percibe también que sería necesario algo más para que, de transiciones en mediaciones, el artista se encaminase hacia la realización de una Gran Obra. ¿Basta con que el Arte aspire a arrancar al hombre de la muerte por la afirmación de la eternidad (completamente relativa, por otra parte) que le es propia, para que se asimile esta voluntad soteriológica a la de la antigua alquimia? Y si la crítica literaria se ha creído a menudo autorizada para juzgar el alcance «filosofal» de una obra a partir de la rememoración ordenada de las metáforas alquimizantes de que es portadora, tal planteamiento deja sin respuesta la pregunta

40. F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Munich, Musarion Verlag, 1923, vol. VIII, «Menschliches, Allzumenschlliches», pág. 151.

crucial de las relaciones entre simbolización y transmutación. Quien pretenda ir más allá debería tratar de interrogar conjuntamente al arte y a la alquimia sobre tres cuestiones esenciales: a) la voluntad manifiesta del arte de ser reconocido como *Ars Magna*; b) el acto poético como trabajo espiritual de naturaleza «filosofal»; c) la vocación transmutadora de la creación en la cultura, y en la cultura occidental en particular.

Esta ambición nos parece particularmente visible en la obra de Wagner (1813-1883), Mallarmé (1842-1898) y Proust (1871-1922). Hablar de una «alquimia» wagneriana es legítimo por varias razones y no por la sola referencia a los poderes «mágicos» ejercidos por la música del «viejo hacedor de encantamientos». Por una parte, la mayoría de los héroes wagnerianos parten a la busca de un «imposible» muy próximo a la Piedra filosofal, a través de la redención del amor, las pruebas caballerescas o el sacrificio de sí. Es esta constante la que da por otra parte a la creación wagneriana su unidad y su amplitud. Lo que es más, la concepción misma que Wagner se hizo del drama musical incita a ver en él una Gran Obra: no colaboración de elementos heterogéneos hábilmente dispuestos, como afirma Adorno (*Versuch über Wagner*, 1962), sino desarrollo polifónico de una especie de «germen» musical y poético (el famoso acorde en mi del «Preludio» de *Das Reingold*) a partir del cual se desarrolla el drama, dinamizado por sus mismos antagonismos: cima de una cultura llegada a su madurez al mismo tiempo que Obra de la naturaleza. Ahora bien, todos esos ingredientes «alquímicos» encuentran en el *Ring* su asunción desgarradora y sin embargo gloriosa; la ambigüedad del dios Wotan, vacilante entre el poder y el amor y condenado a destruir todo lo que ama, se revela en varios sentidos como expresión del drama espiritual de nuestro tiempo. Que el trabajo «filosofal» así emprendido haya quedado inacabado parece innegable: las cenizas humeantes del Walhalla no son una *Rubedo* alquímica, sino que anuncian un mundo para cuyo advenimiento Brunilda acepta la purificación sacrificial por el fuego.

Pero Wagner no fue el único en restaurar la vieja alianza de la alquimia y el arte de la música. ¿No vio Herman Hesse en esa combinatoria universal llamada por él *El juego de abalorios* (1943) el equivalente de una «alquimia sublime», depuradora de lo inesencial y redentora de una cultura vuelta hacia lo anecdótico y lo artificial? Y es también la música, esa «huella de oro», la que pone a *Demian* (1919) y a *El lobo estepario* (1927) en la vía de su «individuación», que es como decir, en términos jungianos,

de su transmutación. Más episódicas o más «místicas» fueron sin duda las relaciones de Satie, Berg, Scriabine o Messiaen con el esoterismo musical. Si *Arcana* (1927) está dedicada a Paracelso, la desintegración y la deriva sonoras obtenidas por *Ionizaciones* (1931) ¿no son comparables a una transmutación? En cambio, la dramática orquestación desplegada por Thomas Mann en *Doctor Fausto* (1946) muestra en buena medida el parentesco entre la desorientación extravagante del espacio musical dodecafónico y una «alquimia» diabólicamente perversa con la que se enfrenta el Occidente fáustico. Por último, se encontrará hasta en el *Libro para cuarteto de cuerdas* (1955) de Pierre Boulez la ambición mallarmiana del libro que es a la vez una suma de páginas y una totalización.

Sin embargo, no fue ése el único aspecto de la alquimia mallarmiana y de su fracaso: sólo algunas pepitas de oro en el fondo de la copela, de la confesión del poeta roto por su viaje plutónico y falsamente iniciático, al menos con respecto a la alquimia tradicional, puesto que el Eterno así entrevisto excluye la encarnación del sueño en cualquier «materia». Pues las insuficiencias del lenguaje, incluso del poético, no podrían por sí solas dar cuenta de la impotencia mallarmiana. Abatido, desvitalizado, el poeta se reconoce culpable de haber «desobedecido a la lentitud de las leyes naturales», por haber querido apresurarse a reunir «los más puros glaciares de la estética»; él, que se había dado sin embargo como tarea una «explicación órfica de la tierra». Así despachada o violentada, la naturaleza parece haber recordado al poeta extenuado que no existe Gran Obra sin su concurso. Lo más paradójico es por tanto que se haya juzgado sobre la cualidad de alquimista de Mallarmé a partir de lo que fue en realidad el escollo fundamental de su camino: la joya quintaesencializada del Libro.

Peligro al que escapa la Gran Obra proustiana, *Ouroboros* dentro del cual aprende a circular el lector hasta la revelación gloriosa del *temps retrouvé*, allí donde Omega engendra de nuevo a Alfa; donde se reconstruye el círculo perfecto de la lectura y la escritura, transmutando la vida homicida en la única esperanza del arte. Proust, hombre mundano y urbano, supo sin embargo permanecer atento a los modestos mensajes de una naturaleza que se propuso contemplar, descifrar y librar de su estado incompleto. Y si le fue concedida la gracia gozosa de la Eternidad reencontrada, fue sin duda por no haber renunciado a captar y expresar la efímera verdad que resguardan el seto de espinos blancos o los reflejos de un tejado húmedo; por haber elevado esas humildes parcelas de la crea-

ción a su realeza secreta. Erigida al precio de muchos sacrificios mundanos y afectivos, la obra así realizada, cerrada sobre sí misma en una perfecta circularidad, se afirma como Obra de la naturaleza, de inspiración alquímica, a la vez que como catedral del arte.

El acto poético y la obra alquímica

A ojos de Rimbaud, como de Baudelaire o Mallarmé, la alquimia poética fue —a pesar de su estetización— un intento desesperado de restituir a la literatura la potencia creadora del Verbo. ¿Pero llegaron a superar lo que Yves Bonnefoy llama con justicia un conjunto de «conflictos endémicos entre escritura y encarnación»?[41] En términos alquímicos se podría decir que el osario de la vida fue arrojado por ellos a la hoguera del Arte a fin de ver surgir de allí el Fénix de la Obra. Pero por más que Baudelaire se proclamara «perfecto químico» («Me has dado tu lodo y con él he hecho oro»), o redescubriera a veces cierta «armonía nativa» a través de las famosas correspondencias, su alquimia poética, por admirable que sea, tropezó no obstante con la impotencia de arrancar su propia vida a Satán Trismegisto, aquel que «transforma el oro en hierro y el paraíso en infierno».[42] Si la dimensión sacrificial no está ausente de esas «alquimias», su fracaso relativo —en el plano espiritual más que en el estético— se debe fundamentalmente a la confusión del arte hermético con ciertas intenciones fáusticas y prometeicas. Tal fue quizás el error de numerosas «alquimias» poéticas modernas y contemporáneas.

Confusión constantemente mantenida, por ejemplo, por André Breton (1896-1966), del que no se sabe muy bien si fue un «hijo de Hermes» o de Prometeo y su falaz *mística del superhombre* (M. Carrouges). Si las referencias a la alquimia —lamentablemente pasadas por el ocultismo— salpican su obra, constelada de soberbias imágenes en incontestable simpatía con los símbolos de la Gran Obra, tenemos sin embargo el derecho a preguntar si los «resplandores de la Piedra filosofal» así entrevistos fueron verdaderamente capaces de transmutar la vida como ambicionaba hacerlo el jefe de filas del surrealismo. De cambiarla, quizá, pero ¿para qué fines que no fuesen la renovación de la excitación poética misma? Situar la fusión

41. Y. Bonnefoy, *Le nuage rouge*, París, Mercure de France, 1977, pág. 80.
42. Ch. Baudelaire, *Oeuvres completes*, París, Gallimard, 1954, pág. 49

resplandeciente de los contrarios en el corazón de la búsqueda poética, ¿basta para hacer de ella una alquimia, mientras se pone continuamente de manifiesto la falta de *maduración* de un camino creador, fascinado por el resplandor más que por el trabajo oscuro y paciente sobre la materia?

Trabajo que, en cambio, no deja de obsesionar a Rainer María Rilke (1875-1926) y que constituyó la savia invisible de su alquimia poética. Obra secreta ésta que invita a cada uno a descubrir y profundizar su propio secreto, en una profundidad en la que «todo es ley». Obra a contracorriente, también, si se la juzga con el rasero de las prisas y las fascinaciones contemporáneas en lugar de reconocer en ella uno de esos filones inalterables en los que perdura una visión soberana del esoterismo occidental que viene a reflejar algunas de las urgencias vitales de su tiempo. Pues ese trabajo de fervor y de alabanza, de atención y de paciencia, fue para Rilke similar al de la abeja que liba «la miel de lo visible para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible».[43] No un Invisible que aliviara a la tierra de tener que descubrir su propia gravidez, sino, por el contrario, dotándola, por mediación del poeta, de una misteriosa densidad angélica. Y si Rilke no dejó durante su vida de buscar más «exactitud» y acuerdo íntimo con las cosas, es porque para él no hubo «alquimia» más que en esa implacable pero sin embargo dulce destilación, depuradora de lo esencial; es esa transmutación mediante la cual el carácter abierto del mundo, redimido por la mirada poética, puede ser percibido y aceptado en un espacio comparable al corazón de la rosa. Rilke no podía hacer escuela si no era invitando a cada uno a descubrir qué íntima necesidad le ordenaba acercarse a sí mismo poéticamente, por tanto alquímicamente (*Briefe an einen jungen Dichter*, 1929).

¿Es ésa la razón por la que Bonnefoy (nacido en 1923), que está en tantos aspectos tan próximo a Rilke, no hace casi nunca referencia a él. El admirable poeta del *Du mouvement et de l'immobilité de Douve* (1953) ha planteado, en un texto esencial, «L'acte et le lieu de la poésie» (1958), después en ensayos diversos (*Entretiens sur la poésie*, 1981) los fundamentos de esa «gnosis pasional» que es para él la alquimia poética. Desconfiado con respecto a las seducciones del lenguaje donde se deshace la Presencia; consciente de tener que obrar en un tiempo abandonado por los dioses y entregado a la finitud, no deja de asignar por ello a la trans-

43. R. M. Rilke, *Briefe aus Muzot*, Leipzig, Insel-Verlag, 1921-1926, pág. 335.

mutación poética la misión de salvaguardar la esperanza. Pero si puede haber transmutación, no se encuentra ni en la explotación usurera de lo real «realizado y por eso mismo empobrecido», ni en algún incognoscible ideal que arruinaría la encarnación como sucedió en el caso de Mallarmé. Reside en esta misma tensión por la que alternan sin fin añagazas y umbrales, allí donde la mano fraterna del poeta consciente de la Noche que lo habita consigue «reanimar lo absoluto», en ese hogar de transmutación reconocido desde entonces como «lugar verdadero». Así la poesía opera «la transmutación de lo terminado en lo posible, del recuerdo en espera, del espacio desierto en camino y esperanza».[44] En ella y por ella, el inevitable secreto del ser alcanza a veces el umbral de un misterio compartido.

En Rilke, como en Bonnefoy, pero también, en registros diferentes, como Jouve, Milosz, Saint John Perse, Bousquet o Char, la poesía es «alquimia» por la vocación ontológica que le es reconocida, por la salvaguarda del ser al que invita; y esto mucho más allá de las referencias puntuales a la Gran Obra que pueda implicar. Es por ello por lo que la lógica (y la exigencia ontológica) de la transmutación ocupa un lugar secreto desconocido en la meditación de Martin Heidegger (1889-1976), en quien nos parece completamente legítimo ver uno de los últimos «esoteristas» occidentales; un «alquimista», también, a su manera: tanto por su visión de una Noche occidental anunciadora del retorno auroral en que acabará por agotarla la edad de la metafísica, como por la naturaleza misma de su hermenéutica. Pues el paisaje heideggeriano, donde adviene a veces el esclarecimiento del ser, es algo así como un crisol donde, bajo la mirada del pensador-poeta, se aplaca el antagonismo de la tierra y el mundo; una mirada hecha responsable por el «cuidado» del ser del que es mensajero, guardián. Liberado de su ganga moralizadora, la responsabilidad con respecto a la tierra es así devuelta a su verdadera dimensión, «filosofal» y espiritual.

Creación y transmutación cultural

¿Debemos dar un paso más y ver en la transmutación alquímica, potencial en toda verdadera creación, el instrumento de salvaguarda de una

44. Y. Bonnefoy, *L'improbable*, París, Mercure de France, 1980, pág. 30.

cultura tan amenazada como la de Occidente? ¿Debemos decir que una creación digna de ese nombre no puede ser impunemente confinada en la esfera demasiado estrecha de la estética, y que de una forma simbólica concierne a la suerte de la cultura, igual que los antiguos alquimistas pensaron salvar la naturaleza obrando sobre ciertas parcelas de la materia?

Desde ese punto de vista, nadie mejor que Antonin Artaud (1896-1948) ha dado testimonio «en un alma y en un cuerpo» (Rimbaud) de la importancia de una «alquimia» de la cultura en un Occidente desvitalizado por el intelectualismo y el cientifismo. Más cercano en esto a René Daumal (1908-1944) y a Roger Gilbert-Lecomte (1907-1943) que a los surrealistas, Artaud buscó en solitario un itinerario «filosofal» de una amplitud todavía desconocida.[45] Pues esa obra en perpetua pérdida y asfixia, esa búsqueda incansable de un centro siempre negado, demuestra también indirectamente una cosa: que una «alquimia inmediata de la conciencia» subyace y anima la vida del cuerpo y el espíritu, inconcebible a los ojos de Artaud (como a los de los antiguos alquimistas) sin esa instancia mediadora que es el alma, cuya pérdida —en él achacable a la enfermedad— impide la libre circulación de la energía vital y priva al ser así «tantalizado» de toda posibilidad de encarnación. Tratando por otra parte de renovar el teatro, Artaud era perfectamente consciente de obrar también ahí alquímicamente devolviendo a Occidente la escena-crisol donde su historia logomáquica podría de nuevo parecerse a un destino: es lo que intentó en *Heliogábalo*, así como en los textos deslumbrantes que constituyen *El teatro y su doble* (1938). Sin duda hubo un «caso» Artaud, médicamente hablando; pero se olvida que hizo eco a otro «caso»: el de una cultura separada de las fuerzas «mágicas» y sagradas de la naturaleza a fuerza de intelectualismo. El acierto de Artaud fue haber comprendido que sólo una «alquimia» podía hacer resonar sincrónicamente esas dos formas de un comparable aborto de sí, al que administrar la misma «medicina» de inspiración hermética. Tal diagnóstico y tal ambición terapéutica autorizarían a aproximar a Artaud y C. G. Jung, como las dos caras —patética y apaciguada— de un mismo «drama contemporáneo».

La propia amplitud de la obra de C. G. Jung (1875-1961) invita a considerarla, a ella sola, como un vasto movimiento científico y gnóstico que,

45. Sobre el lugar del esoterismo en la obra de A. Artaud, véase F. Bonardel, *Antonin Artaud ou la fidélité à l'infini*, París, Balland, 1987.

rompiendo con el dogmatismo y el cientifismo freudianos, reconduciendo algunas de las intuiciones de Mary Anne Atwood y Herbert Silberer (*Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914) y nutriéndolas con una gigantesca cultura a la par que con observaciones clínicas, es una de las empresas de síntesis espiritual más impresionantes de nuestra época, donde la alquimia ha servido casi constantemente de hilo de Ariadna. Por otra parte, no se podría olvidar que el nombre de Jung estuvo asociado, durante más de un cuarto de siglo, a la aventura espiritual del círculo *Eranos* (fundado por Olga Froebe-Kapteyn), cuyo «espíritu»[46] atrajo desde 1938 hasta nuestros días a todos lo que el mundo científico contemporáneo consideró «gnósticos», venidos de los horizontes más diversos. Si ha habido en el siglo XX un movimiento esotérico, fue éste que, junto al lago Mayor, contribuyó a preservar una imagen plena e intemporal del hombre tradicional.

Si bien hay ambigüedad en la obra de Jung, no hace sino prolongar la propia ambigüedad de que fue portadora la alquimia antigua, tanto técnica de laboratorio como gnosis iluminativa; pero elevándola esta vez al nivel de una *paradoja* que podrían probablemente asumir muchos investigadores contemporáneos atentos a no disociar tradición y modernidad. Obra científica, sometida a las exigencias y los límites de la experimentación, ¿no demuestra que yendo hasta el extremo de la exigencia experimental se encuentra casi siempre una gnosis, lo único que puede, retroactivamente, legitimar el procedimiento heurístico y darle sentido? Lo que fue escollo para una conciencia racionalista estrecha o timorata, se convierte entonces en piedra angular para quien ha meditado las enseñanzas de la alquimia (*Psychologie und alchemie*, 1944).

Pues eso es para Jung lo esencial de ese proceso de transmutación que él llama *individuación*: mantener viva la paradoja de los opuestos, hacer dialogar el consciente y el inconsciente y hacer que cada hombre se encuentre sin conflagración con su «sombra», a fin de casar alquímicamente *animus* y *anima*, transposición psicológica de la pareja alquímica rey/reina. No es menos cierto que la alquimia tradicional fue más que la proyección de los conflictos inconscientes sobre la materia, como también afirma Jung, persuadido de que la psicología de las profundidades es lo único que puede proporcionar la clave del enigma filosofal. ¿Cómo pues

46. H. Corbin, «Le Temps d'Eranos», *op. cit.*, pág. 256 y sigs.

situar la alquimia entre las gnosis y reintroducir paralelamente en psicología la idea de regulación natural, cara a los hermetistas, atribuyendo al Arte de Hermes una función tan restrictiva? ¿Es por otra parte reductible a los datos científicos esa misteriosa fuerza de renovación y transformación que tan bien simboliza, en los planos material y espiritual, indisociables, el *Mercurio* de los alquimistas? A pesar de estas fluctuaciones o contradicciones, la obra de Jung se impone como una tentativa inigualada de restauración del «Espíritu Mercurio» (*Geist Mercurius*, 1943) y como una incitación a «Obrar según la naturaleza»: no sólo para liberar las pulsiones rechazadas por la censura y tratar de reconciliarlas con la constringente «realidad» (Freud), sino para encontrarles un «lugar» (Vaso/crisol) y una orientación susceptible de proceder a una integración en una totalidad significativa, y trabajar así en la elaboración de una más grande y más significativa plenitud.

Las fecundas perspectivas abiertas por la «alquimia» junguiana, tanto en el plano psicológico como en el antropológico y espiritual, serán continuadas por los trabajos de Marie-Louise von Franz (*Zahl und Zeit*, 1970), Étienne Perrot y James Hillman. En una vía muy paralela, la exploración del imaginario emprendida por Gilbert Durand le conduce igualmente a los confines de la gnosis cuando la dinámica «contradictorial» de la *Hermetica ratio* desemboca también en el misterio nupcial de la creación.[47] Por último, la obra erudita de Mircea Eliade (1907-1986) no encuentra su verdadera dimensión más que si se discierne en ella un ambicioso proyecto de *regeneración cultural* ofrecida a modo de bautismo iniciático al «hombre teórico» occidental, separado por el racionalismo de las tradiciones espirituales, símbolos y mitos que contribuyeron a suscitar y mantener la vitalidad cultural de Occidente. Todos estos «hombres de la Obra», requeridos por una misma urgencia cultural y espiritual, evolucionan sobre esa difícil línea —más o menos trazada por la alquimia tradicional— en la que lo exotérico y lo esotérico están a partir de ahí menos llamados a echar renuevos que a fecundarse recíprocamente. En este sentido, dinámico y transformador, es en el que se puede hablar de «movimiento».

47. G. Durand, *Science de l'homme et Tradition*, París, Berg, 1981 (trad. cast.: *Ciencia del hombre y tradición*, Barcelona, Paidós, 1999).

Capítulo III

Ciencia natural en el romanticismo

Dietrich von Engelhardt

El período del romanticismo y el idealismo alemán, alrededor de 1800, representa una etapa particular en la historia de las ciencias naturales y en su relación con la filosofía.[1] En esa época varias tendencias confluyen y se influyen mutuamente, y hay diferentes reacciones al desarrollo moderno de la ciencia y, por encima de todo, a la Ilustración. La ciencia natural del romanticismo es una tendencia específica que se difunde especialmente en Alemania, pero ni siquiera allí fue de ningún modo dominante. Otras tendencias coexistieron con ella: una tendencia positivista comparable a ésta en otras áreas de la ciencia, una tendencia trascendental influida por Kant, y una tendencia más especulativa configurada por Schelling y Hegel. La ciencia natural y la filosofía natural especulativa del romanticismo son particularmente dependientes de Schelling, pero las influencias de los movimientos teológico y filosófico del pasado marcan su impronta independientemente de Schelling.

No es siempre posible hacer una distinción clara entre las tendencias románticas y las especulativas, ya sea en las obras de un estudioso tomadas en su conjunto o en un texto particular. La condena científica del si-

1. Véase R. Ayrault, *La genèse du Romantisme*; D. von Engelhardt, «Bibliographie», en R. Brinkman (comp.), *Romantik in Deutschland*; A. Faivre, «La philosophie de la nature», en Y. Belaval (comp.), *Histoire de la philosophie*, vol. 3; B. Gower, «Speculation in Physics: The History and Practice of "Naturphilosophie"», en *Studies in the History and Philosophy of Science* 3 (1972-1973), págs. 301-356; H. A. M. Snelders, «Romanticism and Naturphilosophie and the Inorganic Natural Sciences 1797-1840», en *Studies in Romanticism* 9 (1970), págs. 193-215; W. D. Wetzels, «Aspects of Natural Science», en *German Romanticism* 10 (1971), págs. 44-59.

glo XIX no tuvo en cuenta estas diferencias entre las tendencias romántica y especulativa en la filosofía natural trascendental y en la ciencia natural con una base filosófica trascendental, o, por lo menos, no lo hizo de forma suficiente. No se tuvo en cuenta la comprometida crítica de la ciencia natural romántica de Schelling y sobre todo de Hegel, y «filosofía natural» se convirtió en un eslogan despectivo. Hegel, Schelling, los científicos naturales románticos e incluso Kant, fueron todos metidos en el mismo saco, y sólo el kantismo generó parcialmente nuevos impulsos en la segunda mitad del siglo XIX según la valoración de los científicos naturales románticos. Hasta la actualidad, no pocos historiadores de la ciencia han ocultado similarmente estas diferencias como si fueran distintas posiciones científicas, como resultado, habitualmente, de una dependencia inconsciente de la concepción positivista de la ciencia.

Los implicados en la ciencia natural romántica incluyen a Baader, Eschenmayer, Novalis, Ritter, Troxler, Treviranus, Görres, Schubert, Steffens, Oken, Windischmann, Kieser, Oersted, y Carus; no obstante, se podrían añadir muchos más nombres.[2] La ciencia natural romántica no es en sí misma una unidad; hay que señalar rasgos específicos y desarrollos individuales: las diferencias con relación a Schelling, concepciones divergentes de la naturaleza y la ciencia, o diferentes respuestas a la victoria de la ciencia natural positiva en el siglo XIX. La división y la tipificación de las posiciones románticas sigue siendo tarea para futuras investigaciones.

Aunque Schelling es justamente considerado el fundador de la filosofía especulativa natural en torno a 1800, su proximidad a la filosofía natural romántica es evidente. La obra de Schelling es uno de los presupuestos básicos para las tendencias romántica y especulativa en la contemplación de la naturaleza. La ciencia natural de Goethe, que sin duda está relacionada con la filosofía natural especulativa y la ciencia natural romántica, combina la estética, la filosofía y la ciencia. Hegel la describe acertadamente como «consideración práctica de la naturaleza»; el fenómeno primigenio de Goethe introdujo una «media luz, espiritual y comprensible por su simplicidad, visible o tangible por su naturaleza sensorial».[3] Goethe expresó a la vez distancia y proximidad en su saludo a

2. Véase M. Heun, *Die medizinische Zeitschriftenliteratur der Romantik*; E. Hirschfeld, «Romantische Medizin: Zu einer künftigen Geschichte der naturphilosophischen Ära», en *Kyklos* 3 (1930), págs. 1-89; H. von Seemen, *Zur Kenntnis der Medizinhistorie*.

3. Hegel a Goethe, 24 de febrero de 1821: Hegel, *Briefe*, vol. 2, pág. 250.

Hegel: «El fenómeno primigenio [*Urphänomen*] remite al Absoluto».[4] Alexander von Humboldt ocupa también un lugar específico entre la ciencia natural, la filosofía natural y el arte; su objetivo es una visión «empírica de la naturaleza en su conjunto en la forma científica de un retrato de la naturaleza».[5] También Schopenhauer tiene una posición particular en el espectro de la época, endeudado como está con Kant y Goethe y al mismo tiempo en aguda oposición a Hegel y a la ciencia natural contemporánea.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

La filosofía natural de Schelling[6] lleva de la naturaleza inanimada a la esfera orgánica, de la materia a la vida humana. El comienzo y el fin de su construcción filosófica es la identidad de materia y conciencia, del espíritu que obtiene conocimiento y la naturaleza que es observada. Esta identidad hace posible una adecuada comprensión de la naturaleza, un planteamiento de la naturaleza que colabora con ella y no la somete a las perspectivas externas y los objetivos prácticos de la comprensión humana. Para Schelling la naturaleza es un «desarrollo de una involución original»; esto puede ser entendido sólo como el acto ideal de una síntesis absoluta que representa «por decirlo así el punto de giro de la filosofía trascendental a la natural».[7] La filosofía natural, como «spinozismo de la física»,[8] trata de dar explicaciones en términos de fuerzas naturales y renuncia a las explicaciones trascendentes. La autonomía y la autosuficiencia de la naturaleza deben ser reconocidas: «Todas sus leyes son inmanentes, o, *la naturaleza es su propia legisladora* (la autonomía de la naturaleza)», y lo que ocurre en la naturaleza debe ser explicado desde los principios activos y móviles que subyacen en ella, o: *la naturaleza es autosuficiente* (la autarquía de la naturaleza)».[9]

4. Goethe a Hegel, 13 de abril de 1821: Hegel, *Briefe*, vol. 2, pág. 258.
5. A. von Humboldt, *Kosmos*, vol. 1, pág. 33.
6. Véase *Natur. Kunst. Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*, S. Dietzsch (comp.); D. von Engelhardt, «Prinzipien und Ziele der Naturphilosophie Schellings: Situation um 1800 und spätere Wirkungsgeschichte», en *Schelling*, L. Hasler (comp.); *Die Philosophie des jungen Schelling*, E. Lange (comp.); K. E. Rothschuh, «Schellings Konzept einer naturphilosophischen Medizin», en Rothschuh, *Konzepte der Medizin*; X. Tilliette y otros, *Schelling. Scritti*.
7. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, pág. 268.
8. Schelling, «Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», pág. 273.
9. Schelling, *Erster Entwurf*, pág. 17.

Un dualismo inicial en la identidad original de la naturaleza acentúa la multiplicidad de fenómenos y fuerzas; estos fenómenos y sus conexiones derivan de una serie de limitaciones, por una parte, y de la continuada trascendencia y superación de dichas limitaciones, por otra; derivan de una tendencia hacia el desarrollo y, al mismo tiempo, de una tendencia a su restricción (*natura naturans = natura naturata*). Los productos individuales de la naturaleza son en cada caso productos específicos de la restricción de la infinita productividad de la naturaleza. La filosofía natural es dialéctica teológica; debe ser comprendida como proceso, como potenciación, metamorfosis y analogía.

Los fenómenos y fuerzas de la naturaleza se derivan de tres niveles o planos de potencia como imágenes diferentes de lo infinito en lo finito, como una variada diferenciación de lo originalmente indiferenciado y al mismo tiempo como constante y nueva indiferenciación. Las diferencias en las fases individuales pueden también ser comprendidas como una relación diferenciada entre sujeto y objeto; la relación de sujeto y objeto prevalece en toda la naturaleza; incluso cuando la objetividad se expresa con mayor fuerza, la subjetividad puede todavía ser reconocida, e incluso allí donde se alcanza el punto de máxima subjetividad, la objetividad todavía no ha desaparecido.

La primera potencia de la naturaleza es la derivación de la materia y la estructura del mundo de los tres principios de repulsión, atracción y gravedad. Según Schelling, una construcción de la materia y de las cualidades sólo a partir de los poderes de repulsión y de atracción no sería posible; el principio de gravedad es igualmente necesario. Las alternativas de atomismo y dinamismo son superadas en un «atomismo dinámico».[10] En la segunda potencia, se deduce la naturaleza cualitativa de lo inorgánico con los tres principios de magnetismo, electricidad y química. La tercera potencia de la naturaleza abraza el mundo orgánico, incluyendo las plantas, los animales y la humanidad; aquí los principios de reproducción, irritabilidad y sensibilidad son decisivos. Lo inorgánico y lo orgánico están relacionados y sin embargo son independientes. La diferencia en las potencias no es trascendida, a pesar de su analogía y unidad. Lo inorgánico presupone lo orgánico y viceversa; una armonía preestablecida abraza ambas esferas, «un medio que mantiene la continuidad entre las dos».[11]

10. Ibíd., pág. 23.
11. Ibíd., pág. 144.

Especial interés se concede a lo orgánico. Schelling critica la absolutización de cualquier pensamiento mecanicista o materialista. La finalidad está por encima de la causalidad. En la estructura del mundo y en la naturaleza en general se puede reconocer, según Schelling, un propósito y una teleología inconsciente, no sólo mecánica. El universo es una clase de organismo; una «causalidad que se tiene a sí misma por objeto».[12] Sin embargo, la relación entre los fenómenos naturales no puede ser comprendida en términos genéticos. Schelling no es un darwinista temprano: «La afirmación de que diversas organizaciones se formaron a partir de otras por un desarrollo gradual es una mala comprensión de una idea».[13]

El organismo en el sentido estricto es como la naturaleza en su conjunto: se tiene a sí mismo por objeto, siendo sujeto y objeto para sí mismo, manteniéndose en y por oposición a sí mismo. Éste es el sentido de excitabilidad que difiere de la irritabilidad de Haller. Como objeto, el organismo puede ser condicionado por el mundo exterior, pero no como sujeto; como sujeto se reproduce a sí mismo constantemente hasta su muerte en el mundo exterior. Física y química no pueden demostrar la naturaleza de la vida, pero no pueden ignorarla en el análisis de la vida. Según Schelling, el organismo es el conjunto de relaciones entre realidad e idea o entre materia y luz. Estas relaciones aparecen en tres formas: como el predominio del principio real (la implicación de la luz en la materia), como el predominio del principio ideal (la disolución de la materia en la luz), o como absoluta identidad. Sensibilidad, irritabilidad y reproducción representan estas tres posibilidades en la esfera de la corporalidad orgánica. Estas tres funciones son además suplementadas por el impulso a propagarse y el impulso artístico del organismo, que representa una modificación del impulso general de formación.

Salud y enfermedad, teoría médica y práctica caen también dentro de la esfera orgánica. La medicina está a la cabeza de las ciencias naturales: «La ciencia médica es el punto culminante de todas las ciencias naturales».[14] Se concede una importancia crucial a la controversia con el sistema médico de John Brown, al que se reconoce pero al que también se declara inadecuado sobre las bases de la deducción filosófica. Según Schelling, la filosofía natural debe ser capaz de proporcionar una derivación

12. Ibíd., pág. 145.
13. Ibíd., pág. 63.
14. Schelling, «Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft», pág. 65.

adicional de la excitabilidad propuesta por Brown; esto sucede por medio de la capacidad del organismo de tratar con estímulos externos y renovarse a sí mismo con su ayuda. La enfermedad es una desorganización del organismo, una relación desequilibrada entre las tres funciones o dimensiones básicas del organismo (reproducción, irritabilidad, sensibilidad) de modo que ya no es el «puro e imperturbado reflejo del universo».[15] La pluralidad de enfermedades puede ser ordenada desde la perspectiva filosófica en «familias de enfermedades», y los procedimientos terapéuticos e incluso el tratamiento médico puede ser comprendido y sistematizado en términos filosóficos.

La filosofía natural de Schelling refleja el estado de las ciencias naturales hacia el año 1800. El filósofo estaba intensamente preocupado por la investigación empírica de su tiempo. Había oído conferencias sobre ciencia y medicina, y además de la lectura de libros y artículos científicos, había tomado parte en experimentos científicos. Pero la filosofía natural no es ciencia natural ni teoría o investigación científica. Cuando Schelling critica las ciencias naturales lo hace más en la esfera de los presupuestos metafísicos y las conclusiones teoréticas que en el dominio de las observaciones específicas. Su comprometida crítica de Bacon, Newton y Boyle también descansa en el plano metafísico. Según Schelling, la especulación debe estar relacionada con el empirismo. La filosofía natural no puede competir con la ciencia natural, ni trata de hacerlo; las observaciones específicas, descubrimientos e invenciones técnicas no son su objetivo. La ciencia natural es reconocida por su contribución a la vida humana. La ciencia «puede vanagloriarse justamente por tan espléndidos e incuestionables éxitos».[16] La decisión de la ciencia de limitarse a la experiencia es también legítima. Pero la experiencia tiene sus límites, y la tarea de la filosofía, que permanece constantemente relacionada con la naturaleza, comienza más allá de esos límites. La filosofía natural «no es nada sino física, pero es sólo física *especulativa*».[17] La veracidad de la elaboración llevada a cabo por la filosofía natural queda demostrada por la coincidencia del resultado que aparece en la experiencia con lo que ha sido elaborado».[18] La razón no puede contradecir a la experiencia, pero va más allá de ella.

15. Schelling, *Vorläufige Bezeichnung*, pág. 276.
16. Schelling, «Vortrag in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 27. März 1841», pág. 440.
17. Schelling, «Einleitung», pág. 274.
18. Schelling, «Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie», pág. 730.

Los principios generales de que hace uso la ciencia natural —como la gravedad, la luz, el calor, la electricidad, la reproducción— no pueden en esencia ser comprendidos por la investigación empírica, por la observación y la experimentación. Esa comprensión sólo puede tener lugar en el ámbito de la filosofía; a causa del progreso de las ciencias naturales y los vacíos empíricos que constantemente aparecen, esta derivación debe ser entendida como «una tarea infinita».[19] Las teorías filosóficas pueden ser refutadas por la experiencia, y las deducciones pueden encontrar reconocimiento sólo como hipótesis. A la inversa, la filosofía natural puede estar atenta a las conclusiones metafísicas inadecuadas, señalar los vacíos empíricos y proporcionar estímulos específicos para investigar. La filosofía natural y la ciencia natural entran en contacto en el empirismo; son diferentes en su fundamento y en sus objetivos. Las incursiones por parte de la ciencia en la esfera de la filosofía natural son tan posibles como lo son las incursiones por parte de la filosofía natural en la esfera de la ciencia natural; esto no puede poner en cuestión la legitimidad de ninguna de las dos.

En contraste con Hegel, las reflexiones de Schelling sobre la filosofía natural no dieron como resultado una conclusión o una consideración de todas las esferas interconectadas aunque diferenciadas de la naturaleza. Apartarse de la filosofía natural corresponde a la tendencia general del tiempo; alrededor de 1815 el punto culminante de la contemplación de la naturaleza romántica y especulativa ha sido ya sobrepasado. En sus versiones enciclopédicas de 1817, 1827 y 1830, la filosofía natural de Hegel llegó demasiado tarde; demasiado tarde también para ser valorada en su naturaleza específica por los doctores y los científicos naturales. Schelling criticó repetidamente a los científicos naturales y médicos románticos de su tiempo, censurándoles la adopción de su filosofía natural. En 1798 hay una condena en la introducción a *The World Soul* de «ese intento desvaído de aniquilar la multiplicidad de las causas naturales mediante identidades ficticias».[20] En 1803, Schelling se lamenta de que el método especulativo de su filosofía natural se haya propagado en «temas sin importancia» degenerando en ellos «en vaciedad y en un entusiasmo vacío e imitativo».[21] Más tarde, en 1806, comenta de forma general sobre el esquema de la filosofía de la medicina «que ninguno de estos intentos

19. Schelling, «Einleitung», pág. 279.
20. Schelling, «Von der Weltseele», págs. 347-348.
21. Schelling, «Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie», págs. 606-607.

ha llevado a cabo un proceso completamente digno de lo que un planteamiento básicamente natural puede hacer en la teoría de las artes curatorias».[22] Uno puede explicar todo y sin embargo no explicar nada con conceptos generales como contracción y expansión, receptividad y actividad. Para orientarse hacia la generalización filosófica hay que mantener siempre «el necesario contrapeso de una experiencia verdadera basada en la visión de la naturaleza»,[23] puesto que de otro modo todas las cosas se colapsarán más pronto o más tarde. Si esto sucede, sin embargo, no será por culpa de la verdadera filosofía natural, sino sólo de esos comentarios. Schelling también se distanció de la filosofía natural de Hegel, de su fundamento ontológico, su método dialéctico y sus deducciones específicas. En 1807 la deficiente comprensión de sus propias ideas y la distorsión que éstas habían sufrido hace que Schelling renuncie a posteriores publicaciones: «Puesto que he visto el mal uso que se ha hecho de las ideas de la filosofía natural, he resuelto abstenerme de toda comunicación verbal sobre la materia hasta el momento en que el tema ya no preocupe».[24]

Principios y objetivos

La ciencia natural romántica está próxima a la filosofía natural especulativa de Schelling o la metafísica de la naturaleza de Hegel, y difiere de la filosofía natural trascendental de Kant o la ciencia natural positivista y empírica. El concepto de naturaleza equipara la comprensión de la ciencia entre los científicos naturales románticos; la investigación de la naturaleza está siempre relacionada con la vida humana, con la historia y la sociedad. Es impensable la educación sin conocimiento de la naturaleza. Pero los enfoques de este movimiento no son unitarios; la distancia de Schelling es clara a pesar del reconocimiento de su gran importancia para una nueva comprensión de la naturaleza. Se critica la forma real de la ciencia de la época, pero se piensa que debe ser posible en principio una conexión entre empirismo y teoría, entre física y metafísica. La zona y el período en los que se aceptó la ciencia natural romántica fue-

22. Schelling, «Vorrede», pág. 70.
23. Ibíd., pág. 71.
24. Schelling, «Kritische Fragmente», en *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* 2 (1807), pág. 303.

ron limitados, pero esto no afecta a su importancia sistemática. La reacción de las ciencias naturales positivistas y empíricas fue generalmente negativa, pero se pueden rastrear influencias hasta la actualidad.

El concepto de naturaleza y la interpretación de la ciencia

Estas dos ideas están intrínsecamente relacionadas. Los científicos naturales románticos rechazaban el concepto de conocimiento vigente entre los científicos naturales contemporáneos, que consideraban demasiado restringido, y estaban convencidos de que los seres humanos no pueden comprender los elementos últimos de la naturaleza. Pensaban que la comprensión humana era limitada. Según C. J. H. Windischmann, todos los fenómenos naturales son efecto de una actividad, pero esta actividad no puede hacerse derivar de otra: «La causa básica de esta actividad permanece fuera del alcance de nuestra visión, pues sólo podemos percibir dicha actividad, y nada fuera de ella».[25] Todo intento de descubrir el fundamento primordial de todas las percepciones es por consiguiente estéril. Para I. P. V. Troxler, el absoluto que subyace a la naturaleza y el espíritu no puede ser captado ni por la «contemplación intelectual» ni por la «creencia en la razón»; cualquier palabra para lo absoluto es únicamente un «signo» de ese absoluto.[26] De manera similar, J. W. Ritter quiere ver el reconocimiento de un límite insuperable para el conocimiento humano: «La deducción *más elevada a priori* es un error, y los seres humanos no la controlan».[27] El Absoluto escapa a la razón humana. Según H. C. Oersted, a pesar de su afinidad original con lo infinito, la razón humana está «aprisionada en lo finito, y no puede sustraerse completamente a él»;[28] sólo es posible una débil representación del conjunto, y no una «explicación» completa. Se dice que la absolutización del conocimiento tiene un efecto negativo sobre los seres humanos y su relación con la realidad: A. C. A. von Eschenmayer teme una pérdida de la fe y una enfermedad del alma: «El deseo de explicarlo todo y com-

25. C. J. H. Windischmann, «Ueber den einzig möglichen und einzig richtigen Gesichtspunkt aller Naturforschung», en *Archiv für die Physiologie* 4 (1800), pág. 290.

26. I. P. V. Troxler, *Elemente der Biosophie*, págs. 28-29.

27. J. W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, vol. 2, pág. 173.

28. H. C. Oersted, «Ueber das Studium der allgemeinen Naturlehre», en *Journal der Chemie und Physik* 36 (1822), pág. 464.

prenderlo todo ha mancillado la pureza de nuestras almas y ha separado el cielo de nuestros ojos».[29]

Pero los científicos naturales románticos no se contentan con la limitación de la comprensión humana. En su opinión no sólo la comprensión, sino la fe, los sentimientos y los sueños deben contribuir a comprender la naturaleza. Troxler cree que el conocimiento verdadero surge sólo de la sugerencia intuitiva: «Sólo ese conocimiento es perfecto y completo, el que surge de la sugerencia intuitiva y por reflexión y experiencia puede formarse en la razón; y sólo ese conocimiento está vivo, el que asume el conocimiento de reflexión de todos los tiempos al mismo tiempo».[30] Para muchos partidarios de este movimiento, la fe es una fuente esencial de conocimiento, e ideas importantes son comunicadas a los seres humanos incluso en sueños. El sentimiento puede aparecer como entusiasmo o inspiración, pero la comunicación de esta capacidad psicológica y de estos estados es procurada siempre por el entendimiento. La ciencia natural romántica no es una glorificación unilateral de lo irracional.

La concepción del conocimiento humano tiene que plantearse también la forma literaria que se le da: la ciencia natural romántica aparece de forma no sistemática, fragmentaria, aforística y también mística y poética. Esta forma es escogida de manera deliberada para reflejar lo que puede ser comprendido de la naturaleza. La demanda de Novalis de que «la forma completa de las ciencias debe ser poética»,[31] recoge la antipatía hacia los sistemas extendidos entre los románticos y expresa sus esfuerzos para combinar ciencia y arte. Según Novalis, la tendencia a investigar la naturaleza se extravía a menudo «con el descubrimiento de un sistema», que sólo es buscado «para ser posteriormente elevado sobre la labor de reflexión».[32] La ciencia natural romántica trata de evitar tanto la especialización empírica como la sistematización especulativa. Sin embargo, en su realización práctica, el peligro de las construcciones formales no siempre podía evitarse.

Las concepciones románticas de la naturaleza se basan en la identidad de naturaleza y espíritu; se supone que las leyes de la naturaleza corresponden a leyes espirituales. La «Deducción del organismo vivo» de

29. A. C. A. von Eschenmayer, *Einleitung in die Natur und Geschichte*, pág. 29.
30. Troxler, *Biosophie*, pág. 3.
31. Novalis, «Logologische Fragmente», pág. 527.
32. Novalis, *Vermischte Bemerkungen und Blüthenstaub*, pág. 430.

Von Eschenmayer, de 1799, está regida por el supuesto de «que precisamente este objeto cae bajo las condiciones necesarias de la autoconciencia».[33] Para Troxler, la correspondencia entre naturaleza y espíritu se deduce de la «animación» fundamental de la naturaleza:

> Sólo porque una vida da alma y cuerpo al universo, las normas que encontramos en el Espíritu corresponden a las formas que son evidentes a los sentidos; por consiguiente, las leyes de nuestra inteligencia son las mismas que las fuerzas de la naturaleza y lo que se manifiesta a los sentidos es lo mismo que lo expresado por los objetos.[34]

Görres vio al Espíritu como compuesto por tres potencias, manifestándose a su vez cada potencia bajo un aspecto positivo y un aspecto negativo: razón, imaginación y fuerza motriz son las series positivas; y entendimiento, sensación y excitabilidad, las series negativas. Todo puede ser encontrado de nuevo en la naturaleza. La razón aparece en la naturaleza como el sol (positivo), el entendimiento como gravedad (negativo), la imaginación como electricidad (positivo), la sensación como magnetismo (negativo), la fuerza motriz como atmósfera (positivo), y, por último, la excitabilidad como combustible (negativo).[35] El hecho de que naturaleza y espíritu sean idénticos incrementa también las posibilidades de autoconocimiento. A la afirmación de que la materia muestra su verdadera naturaleza al calentarse y en el proceso de fusión, Ritter añade la conclusión: «Así también sucede con nosotros. El *elemento calentador* somos nosotros, en la medida en que podemos entender y comprender; nosotros deshelamos».[36] Para los románticos, autoconocimiento y conocimiento de la naturaleza son inseparables; cada esfera potencia a la otra. Por eso H. Steffens dice: «¿Quieres investigar la naturaleza? Entonces, lanza una mirada hacia el interior y en las etapas de la formación espiritual se te concederá ver las etapas del desarrollo natural. ¿Quieres conocerte a ti mismo? Investiga la naturaleza y verás que tus acciones son las acciones del Espíritu en la naturaleza».[37]

33. A. C. A. von Eschenmayer, «Dedukzion des lebenden Organism», en *Magazin zur Vervolkommung der theoretischen und praktischen Heilkunde* 2 (1799) 3, págs. 327-390.
34. Troxler, *Biosophie*, págs. viii-ix.
35. J. von Görres, *Aphorismen über die Organonomie*, pág. 175-177.
36. Ritter, *Fragmente*, vol. 1, pág. 33.
37. H. Steffens, «Ueber die Vegetation», en *Alt und Neu*, vol. 2, pág. 102.

Diversos científicos parten de una relación intrínseca entre matemáticas y naturaleza y refutan la supuesta hostilidad de la ciencia natural romántica hacia las matemáticas. L. Oken ve las matemáticas como la expresión espiritual de lo que se manifiesta corporalmente en la naturaleza: «Si conocemos las principales secciones, las acciones básicas, el pilar central de *mathesis* en número y cualidad, debemos tener por cierto que el mismo número y cualidad de las acciones básicas, de las secciones principales, deben repetirse en la naturaleza».[38] Como elementos de *mathesis* en el primer nivel, Oken menciona la línea, el círculo y la elipse; como elementos del segundo nivel, la parábola, la hipérbola y el óvalo; como elementos de la tercera fase, el cono, la esfera y la síntesis. En la naturaleza, se supone que los fenómenos de tiempo y espacio, las fuerzas básicas y los elementos, y los tres dominios de la naturaleza, corresponden a estas tres etapas.

La idea dominante es la unidad de la naturaleza. Como en muchos otros puntos, encontramos concepciones demasiado ingenuas de la naturaleza que se corresponden con el concepto romántico de la misma. Los sistemas naturales y artificiales y las visiones globales enciclopédicas de la naturaleza de finales del siglo XVIII y principios del XIX son intentos de dar una idea general de la naturaleza sobre una base empírica. Von Humboldt, con su «Kosmos», se sitúa también en esta línea. Según la concepción romántica, la multiplicidad de los fenómenos naturales y la diferencia entre la naturaleza orgánica y la inorgánica no pueden ocultar la conexión y la unidad de la naturaleza. La deducción de los fenómenos naturales de una base metafísica, la derivación de las categorías vegetales y orgánicas, y la atribución a principios matemáticos, son diferentes acercamientos a una contemplación de la naturaleza como un todo. Novalis pide la investigación de las conexiones internas en oposición al conocimiento divisor de las ciencias naturales: «En física, los fenómenos han sido desde hace tiempo separados de su contexto y no se buscan sus mutuas relaciones. Cualquier fenómeno es un eslabón de una cadena incalculable, cadena que comprende a *todos los fenómenos* como eslabones».[39] Oken compara la tarea esencial de la ciencia con la naturaleza de esta manera: «Así como la naturaleza, originalmente separada, intenta reunirse consigo misma de nuevo reuniendo a los miembros individuales».[40] El

38. L. Oken, *Abriss des Systems der Biologie*, pág. 2.
39. Novalis, *Fragmente und Studien*, pág. 574.
40. Oken, *Abriss*, pág. 196.

fundamento matemático proporciona la evidencia de la unidad de la naturaleza que no es vista ni procurada por la ciencia contemporánea, sino que es incluso destruida por ella. También para Ritter el conocimiento de la unidad de la naturaleza es el objetivo mayor del estudio de la naturaleza. «Cualquiera que no encuentre en la naturaleza infinita sino un todo, un único poema completo, en el que en cada palabra, en cada sílaba, se oye la armonía del todo y nada la destruye, ha ganado la mejor de las recompensas»,[41] y de manera semejante, G. H. Schubert es guiado sobre todo en sus investigaciones por el vínculo entre los fenómenos naturales:

> La historia de la naturaleza tiene que ver no con el ser individual, finito, inminentemente perecedero, sino con la base imperecedera de todo lo que puede ser visto, de lo que lo une todo y le da alma. Enseña un amor que ama en todas las cosas, un alma universal que coloca todo, incluso aquello que está más lejano y separado, en una interacción viviente que da a todo lo que puede ser visto, desde el firmamento del cielo al insecto efímero, un ritmo de tiempo y una ley de vida.[42]

La polaridad se contrasta con la unidad, la diferencia con la identidad. En la naturaleza, se reconoce un conflicto de principios y fuerzas opuestas y formas múltiples de acuerdo con el dualismo de naturaleza y espíritu o, en la conciencia humana, del sentido de percepción y comprensión. Desde el principio hasta el final de la naturaleza se observa el principio formal de tesis-antítesis o el dualismo y su superación. En principio, el carácter polar de la naturaleza se deriva del dualismo de las fuerzas de atracción y repulsión; se dice que la naturaleza, con la riqueza de sus fenómenos, ha venido al ser desde el conflicto. F. von Baader complementa los tres elementos básicos con otro principio que en su opinión es lo primero en poner en movimiento la naturaleza y que hace posible la producción de fenómenos: «La gran palanca de la naturaleza permanecería en eterno descanso, es decir, en el Cero de su acción y realidad, a menos que algo externo, penetrándola, desde dentro, la pusiera en juego, y la sostuviera en sí misma por medio del predominio recíprocamente dividido de una acción de sus fuerzas sobre las otras».[43] La postura espe-

41. Ritter, *Fragmente*, vol. 2, pág. 205.
42. G. H. Schubert, *Allgemeine Naturgeschichte*, pág. 4.
43. F. von Baader, *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur*, pág. 266.

cífica de Baader sobre la ciencia natural romántica y la filosofía natural especulativa se debe comprender también sobre esta base. Para Oken, la polaridad y la mediación constante son indiscutibles: «A primera vista, resulta que la tierra y el aire son opuestos, y que el agua forma su indiferencia, de manera similar al metal y el azufre cuya indiferencia es la sal, y así finalmente el coral y las plantas, cuya corona suprema es el mundo animal».[44] Ritter deriva esta polaridad fundamental de la naturaleza de su actividad original:

> Una prueba de la absoluta polaridad de la naturaleza. La naturaleza es una acción, y sólo en este grado es naturaleza. Ahora bien, la acción presupone diferencia. Pero esto es contraste, polaridad, y así como la naturaleza está sólo donde está la acción, así también la polaridad debe estar en todas partes.[45]

Steffens insiste en la dolorosa y sin embargo necesaria polaridad fundamental de la naturaleza: «Todas las cosas del mundo se oponen una a otra en una tensión compulsiva».[46]

Analogía, series, potencia y metamorfosis juegan un papel esencial al lado de identidad y diferencia; son válidas para todas las esferas de la naturaleza e incluso para los fenómenos naturales individuales. Oken asocia tierra y metal, aire y azufre, agua y sal; Steffens describe la atracción del nitrógeno hacia el oxígeno en las plantas como la «bestia escondida».[47] Görres formula analogías en dos direcciones cuando no sólo observa lo espiritual en la naturaleza, sino que busca también lo natural en el Espíritu: «Por consiguiente, lo que la *razón* es en nuestra personalidad, es el sol en la naturaleza exterior; lo que es la *idea* allí, es luz aquí; el sol *piensa en luz*, la razón brilla en la idea, y brilla y centellea alrededor de sí misma».[48] Incluso las posturas filosóficas pueden ser comprendidas como análogas de los fenómenos y las regularidades naturales; Görres describe el idealismo de Fichte como «levadura» y el idealismo absoluto de Schelling como «atmósfera».[49] Además de muchas analogías simples, sobre todo en

44. Oken, *Abriss*, pág. 9.
45. Ritter, *Fragmente*, vol. 1, págs. 17-18
46. Steffens, «Vegetation», pág. 65.
47. Ibíd., pág. 91.
48. Görres, *Organonomie*, pág. 175.
49. Ibíd., pág. 169.

Ritter hay analogías dobles y triples. Así, por ejemplo, dice: «El cerebro de las plantas es la tierra».[50] O, «toda la raza de los gatos es la raza humana, y los seres humanos son meramente los gatos más nobles, como si fueran su sol». O, «los gusanos parecen ser las remolachas forrajeras de la vegetación de la tierra, y los anfibios las de la vegetación del agua. Aquí la misma tierra es el animal».[51] La naturaleza y función de las analogías naturales románticas deberán ser investigadas con más detalle en el futuro, y comparadas con la función de las analogías en las ciencias naturales empíricas. La vida tiene una importancia sobresaliente: a menudo las pruebas de la unidad de la naturaleza están basadas en una transferencia de las categorías orgánicas a las inorgánicas. La naturaleza debe alcanzar su consumación en lo orgánico, y el mundo de las manifestaciones corpóreas tiene contacto con el mundo del espíritu; el organismo debe reflejar la esencia de la naturaleza, y hacer una contribución decisiva a los fenómenos físicos, químicos y geológicos.

Para los filósofos románticos, los fenómenos de la naturaleza están en un orden jerárquico. Series, potencia y metamorfosis son expresiones de este pensamiento en términos de órdenes. La gradación de los principios básicos produce la multiplicidad de fenómenos y fuerzas. La génesis ideal determina las ideas, y no un descenso real; pero los límites no se observan siempre de manera suficientemente clara. Ritter considera lo «esférico» como una potencia del hierro; de esto se sigue para él que la tierra es «como un hierro potenciado», y además, cualquier sistema solar es «un sistema químico *superior*». Es importante reconocer la «afinidad», las «transiciones» de los planetas.[52] La tierra y los metales que Oken emplea en analogías, o el aire y el azufre, o el agua y la sal, pertenece cada uno a una serie: «pero sólo una serie que pasa a través de varias etapas; así, las tierras son únicamente metales degradados, y los metales tierras elevadas; por eso está el aire en un nivel inferior y la sal es agua en un nivel superior».[53] Las otras sustancias naturales derivan de la tierra como principio del mundo corpóreo; vienen al ser por metamorfosis a partir de ella. Oken rechaza explícitamente la concepción de un cambio real: «Decir que la tierra y el metal han sido elevados a coral sugiere tan poco como decir que

50. Ritter, *Fragmente*, vol. 2, pág. 46.
51. Ibíd., vol. 2, pág. 48.
52. Ibíd., vol. 1, pág. 41.
53. Oken, *Abriss*, pág. 10.

la tierra como tal se ha transformado realmente en coral, cuando ha afirmado anteriormente que se ha convertido en metal, o que el aire ha llegado a ser azufre... todo esto debe ser tomado en un sentido filosófico».[54] Para Oken, las formas superiores de la naturaleza también pueden sufrir metamorfosis y están interrelacionadas como potencias: el insecto es «el ojo humano revoloteando todavía libre», el caracol «su mano separada», y el pájaro «su oreja en proceso de formación».[55] Troxler formula un presupuesto filosófico natural general para el principio de potencialidad: «Lo eterno es una potencia espontánea... y lo infinito es la *sustancia independiente* de la vida desde la que emergen los *accidentes* en el tiempo únicamente en el dinamismo en el que la sustancia limita la potencia, y los *atributos* se alzan en el espacio únicamente en el organismo en el que la potencia limita la sustancia».[56] Steffens, que habla de una «teoría de la evolución», considera la digestión de los animales como una «digestión despotenciada de plantas», y de esta analogía jerárquica entre el proceso vegetal y el animal del alimento se deduce para él que «los animales extraen lo animal de las plantas, y por consiguiente comprendemos por qué los animales herbívoros, cuando se transforman en animales carnívoros, aumentan su fuerza y energía animal, y los animales carnívoros la disminuyen cuando comen hierba».[57] También Novalis insiste de manera particular en la aplicabilidad del concepto de potencia a la mineralogía: piedras en potencia —fósiles de especies diferentes—, piedras que difieren en grado.[58] En principio, en su opinión la ciencia debería buscar «el grado de vegetabilidad, animalidad y mineralidad».[59] Series, metamorfosis y potencia están relacionados con la analogía; como ésta, sin embargo, también aparecen en la ciencia natural empírica.

Sociedad e historia

A los ojos de los científicos románticos de la naturaleza, la ciencia tiene que tener siempre también un propósito práctico, la mejora de las condi-

54. Ibíd., pág. 53.
55. Ibíd., pág. 199-200.
56. Troxler, *Biosophie*, pág. 93.
57. Steffens, «Vegetation», pág. 44.
58. Novalis, *Das allgemeine Brouillon*, pág. 258.
59. Ibíd., pág. 262.

ciones inmediatas en que viven los hombres y las mujeres. No se condena la aplicación específica; se le da incluso una base y una justificación teóricas, pero es también claramente evaluada. Se pone siempre el conocimiento puro por encima del interés práctico inmediato, y se rechaza el punto de vista predominantemente utilitario. Según Treviranus, «es estrecha la perspectiva de quien sólo considera todo en relación con las necesidades corporales». La educación espiritual del individuo, la superación de la dicotomía entre naturaleza y espíritu, la conexión entre conocimiento natural y conocimiento de Dios deben ser puestas por encima de todo pensamiento utilitario. Según Treviranus, el conocimiento puro de uno mismo conduce siempre automáticamente a la praxis: «Además, la verdad nunca puede dejar de tener influencia sobre el bienestar humano. Si conseguimos descubrirla, sus aplicaciones se producirán sin nuestra acción».[60]

La ciencia tiene una importancia central tanto para el individuo como para la sociedad: ciencia y educación están esencialmente relacionadas. Los intentos de la Ilustración por combinar ciencias naturales y educación son continuados de manera específica en el romanticismo, e introducidos en los debates sobre las reformas de la escuela y la universidad. Debido a la multiplicidad de materiales y a la especialización de las disciplinas, ya hacia finales del siglo XVIII la incorporación de las perspectivas y teorías de las ciencias naturales a la educación general llegó a hacerse cada vez más problemática; los científicos románticos encontraron entonces una nueva forma de combinar ciencia y educación en el nivel de la contemplación metafísica de la naturaleza. El concepto general de educación de la época[61] está conceptualmente cercano a estos intentos; pero hay también diferencias entre el neohumanismo y la ciencia romántica natural que recuerdan los debates entre humanistas y científicos naturales del Renacimiento. Alrededor de 1800, la poesía y las artes plásticas compartían los presupuestos metafísicos de los científicos naturales de la época en su observación de la naturaleza, más allá de las apariencias. Los científicos románticos de la naturaleza no entendían la educación como un conocimiento comprensivo de los detalles de todas las disciplinas técnicas. Según Steffens, todo debía tener un «sentido ge-

60. G. R. Treviranus, *Biologie oder die Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, pág. 15.

61. O. F. Bollnow, *Die pädagogische Bedeutung der Romantik*; R. Fiedler, *Die klassische deutsche Bildungsidee.*

neral» y además dedicarse ellos mismos a un área específica «con estricta renuncia».[62] Sólo una ciencia natural metafísica e ideal podría cumplir los presupuestos y objetivos de una educación gobernada por la naturaleza.

La ciencia romántica de la naturaleza trata de relacionar fe y conocimiento, el conocimiento como ciencia natural y las artes, la conducta individual, el mundo social y el arte, y así reunir las dimensiones fundamentales de la educación. Una muestra de la relación entre ciencia y arte es *Letters on Landscape Painting* (1831; 2ª ed. 1835) de Carus. Según Carus, la filosofía natural ha producido un tipo específico de pintura, ha profundizado perspectivas en la conexión entre ciencia y arte, y ha enseñado un nuevo modo de contemplar el paisaje y reproducirlo en el arte. Ciertamente, no todo individuo es consciente de estos presupuestos de la pintura paisajista, pues sin duda aquí es decisiva una impresión, una sensibilidad hacia el arte. Estos efectos de la contemplación metafísica de la naturaleza son observados de manera semejante por sus contemporáneos. Según Madame de Staël, como escribe en su afirmativo pero reservado informe *De l'Allemagne*, un veredicto sobre la ciencia natural romántica se debe basar en los resultados; sin embargo, lo que se puede ya reconocer son «las relaciones que establece entre las diferentes ramas de los estudios». En general, el erudito y el poeta, el poeta y el científico natural, e incluso los científicos de diferentes disciplinas, no tienen nada que decirse; la ciencia natural romántica introduce aquí un cambio: «Los sabios penetran la naturaleza con la ayuda de la imaginación; los poetas encuentran las verdaderas bellezas del universo en las ciencias. Los eruditos enriquecen a los poetas mediante recuerdos, y los sabios mediante analogías».[63]

Según la visión de los científicos románticos, la ciencia natural debería subrayar la moral y la ética general; debería ser capaz de proponer un orden político superior. La ciencia natural debería también fortalecer la salud de la psique, tener consecuencias emocionales, dar apoyo y orientación al pensamiento, y desprenderse de la superstición. Según Treviranus, hombres y mujeres no pueden «alcanzar el estado superior de humanidad» por medio de un desarrollo unilateral, sino sólo por un desarrollo equilibrado de todas sus fuerzas espirituales; ni los geómetras ni siquiera los poetas podrían por sí mismos proporcionar las bases de la educación.

62. H. Steffens, *Vorlesungen über die Idee der Universität*, pág. 356.
63. G. de Staël, *De l'Allemagne*, vol. 4, pág. 270.

Treviranus piensa que la biología es particularmente conveniente para educar a los seres humanos: probablemente, no existe otra «ciencia que mantenga a la vez tan activos el entendimiento y el poder de la imaginación y que sea, por consiguiente, tan apropiada para llevar a las personas a la plenitud de la condición humana».[64] Para Carus, discernir la belleza y la regularidad de la naturaleza estimulará a los seres humanos a «conformar nuestra vida interior a una armonía y una claridad semejantes».[65] En el «*igual respeto* hacia la naturaleza y el espíritu» se encuentra «la clave de todo el verdadero arte de vivir».[66] Una y otra vez se compara la educación y el desarrollo humanos con los fenómenos naturales, y sus cambios con las fuerzas naturales. Según Carus, «el hombre moderno, con su inquietud y sus ansiosos impulsos» permanece claramente distanciado de la vida oriental, con su «callada contemplación en el gran contexto orgánico».[67] La moderna capacidad de reflexión y la formación de la personalidad también tienen su sentido y su justificación, y también aquí se acude a los fenómenos naturales; el camino a través de los errores hacia la verdad es comparado con el juego de las nubes y el apuntar del sol a través de las mismas.

La ciencia natural influye en la sociedad; también aquí tiene un «uso». La educación en las ciencias naturales tal como es comprendida por los científicos de la naturaleza del tiempo del romanticismo y el idealismo permanece vinculada a la vida, a la vida concreta del individuo y a la vida política en general. Según Steffens, la ciencia natural no puede «de ninguna forma ser una mera abstracción»; debe aprehender el conjunto del ser y determinar su dirección: «Con toda justicia llamamos ciudadanos inútiles y fanáticos a esas gentes que, escapando a la realidad de la vida diaria, miran sus necesidades desdeñosamente desde arriba, desde lo que ellos imaginan es un punto de vista más elevado».[68] Döllinger reconoce en el presente un impulso hacia el conocimiento de la naturaleza que «penetra profundamente en la educación, tiene un efecto sobre el desarrollo de los poderes de la inteligencia a los que se ajustan las máximas de go-

64. Treviranus, *Biologie*, pág. 6.

65. C. G. Carus, «Von den Naturreichen, ihrem Leben und ihrer Verwandtschaft», en *Zeitschrift für Natur- und Heilkunde* 1 (1820), págs. 1-72.

66. C. G. Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, vol. 1, pág. 257.

67. Ibíd., vol. 1, pág. 238.

68. Steffens, *Vorlesungen*, pág. 324.

bierno, y que quizá no puede permanecer ajeno ni siquiera a la definición de los asuntos de Estado».[69] Según la visión de numerosos científicos románticos de la naturaleza, Estado y gobiernos están muy próximos en ideas a la reciente contemplación de la naturaleza, y aquí su resistencia encontrará un aliado en esa ciencia natural que es hostil a la metafísica.

En aquella época, la ciencia romántica de la naturaleza y el radicalismo político se identificaron de diferentes formas. Los científicos románticos de la naturaleza fueron acusados de confundir a los estudiantes, llevarlos por mal camino y extender la enfermedad espiritual, el ateísmo, el terror político y la revolución. Se intentó mantener la filosofía natural de Oken fuera de las universidades prusianas. Oken fue considerado como uno de los «profesores salvajes» que junto con los «estudiantes mal aconsejados»[70] incitaron a la gente al vandalismo y la intolerancia en la fiesta de Wartburg. Bajo su presidencia, «se dice que unos treinta libros fueron quemados debido a que su contenido no complacía a los filósofos naturales ni al joven Solón».[71] Escritos de Ancillon, Von Haller, Kotzebue, Von Kamptz, y también el código napoleónico, fueron arrojados al fuego. En su discurso a todos los estudiantes, Oken, que no había tomado parte en la quema, pidió a un grupo de ellos que permanecieran por encima de compromisos con partidos y Estados y que «como clase culta» repitieran «la estructura total del Estado en sí mismos»,[72] encontrando un terreno común que era también determinante en la naturaleza y que un día conduciría a la unidad alemana.

Las divisiones de clase y los esquemas políticos fueron definidos en términos de naturaleza y espíritu. Oken basaba las clases de «la naturaleza humana», en tres actividades centrales: «Lo físico, lo espiritual y, en lo que es una combinación de ambas, el coraje o valor». Los tres estados de crianza, enseñanza y resistencia corresponden a esas actividades; son estados naturales, «afirmados por la naturaleza, por la filosofía y por toda la historia».[73] De acuerdo con su ciencia y antropología naturales, que tienen una fuerte impronta religiosa, Eschenmayer ve las discusiones sobre el Württemberg Landtag como la búsqueda de esa proporción interior de

69. I. Döllinger, *Von den Fortschritten, welche die Physiologie seit Haller gemacht hat*, pág. 4.
70. K. A. von Kamptz, en D. G. Kieser, *Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817*, pág. 135.
71. *Hamburgischer unpartheyischer Korrespondent*, en Kieser, *Wartburgfest*, pág. 49.
72. Oken, en Kieser, *Wartburgfest*, pág. 113.
73. Ibíd., pág. 17.

los poderes de Estado «en los que democracia, aristocracia y autocracia tienen asegurado su efecto pleno, sin que haya desequilibrios que impliquen hostilidad entre ellos o afecten al bien común».[74]

El Estado es limitado o espiritualizado. Según Görres, en su desarrollo histórico existe una oscilación constante entre el despotismo absoluto y la libertad anárquica.[75] Para Steffens, el tiempo ha mostrado que Estado y libertad interior «nunca deben luchar uno contra otro ni limitarse recíprocamente, para que la más abierta prosecución de la determinación real de cada uno suscite la unión más profunda y la separación más pura».[76] Estado y espíritu deben comprender cuál es su esfera y cuáles sus limitaciones. La «comprensión del individuo» no se debe elevar a «norma» para «la organización de los estados» si quiere evitarse el fanatismo y la anarquía de la Revolución francesa de 1789, y es igualmente equivocado que el Estado trate de controlar el mundo del Espíritu, si se quiere impedir que el despotismo y la falta de educación se extiendan y que, en última instancia, derriben al propio Estado. La ciencia y el arte son la legitimación suprema del Estado, y no pueden ser sacrificados al ideal de una «libertad política vacía».[77]

La naturaleza tiene una historia; la historia es también naturaleza.[78] Todos los fenómenos naturales experimentan un desarrollo y cambian en el tiempo. Comprender la naturaleza como un organismo es captar su génesis. Estos cambios, que son siempre pensados en relación con un sistema ideal de formas naturales, se supone que corresponden también a la historia de las ciencias naturales y al sistema de la capacidad de la psique y sus modos de conocimiento. La historización de la naturaleza está intrínsecamente relacionada con la historización del conocimiento de la naturaleza; las dimensiones objetiva y subjetiva de la conciencia histórica están unidas, y de manera similar la historia de la ciencia y la investigación empírica no pueden ser separadas. El desarrollo de los fenómenos

74. A. C. A. von Eschenmayer, «Reflexionen über den würtembergischen Landtag», en *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (1817), pág. 107.

75. J. von Görres, *Wachstum der Historie*, pág. 376.

76. H. Steffens, «Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Physik unserer Tage», en *Alt und Neu*, vol. 1, pág. 135.

77. H. Steffens, «Ueber die Bedeutung eines freien Vereins für Wissenschaft und Kunst», en *Alt und Neu*, vol. 1, pág. 157.

78. D. von Engelhardt, *Historisches Bewusstsein in der Naturwissenschaft von der Aufklärung bis zum Positivismus*, pág. 79.

naturales es entendido como una evolución, una metamorfosis de ideas, una génesis de ideales, y no como un verdadero descenso darwiniano. En su *Teoría de la evolución*,[79] Steffens hace derivar la multiplicidad de plantas y animales de un dinamismo de fuerzas de expansión y contracción como resultado que realiza la «organización total». De manera semejante, el género se preserva en la decadencia del individuo; la vida pasa sobre la muerte y la muerte sobre la vida. Decadencia y renovación son meramente lo aparente, el lado externo de la naturaleza; según Carus, «un origen y una aniquilación verdaderos son tan inconcebibles como un límite del universo».[80]

La historia es también naturaleza. La comprensión de la humanidad y la sociedad sería insuficiente sin la perspectiva de las ciencias naturales. Los seres humanos están sujetos a desarrollo, como individuos y como seres sociales. Extracciones y contracciones se aplican tanto a la esfera individual como a la esfera social; los estancamientos y las aceleraciones, los puntos focales y las revoluciones de la historia humana se pueden comprender. El desarrollo individual del cuerpo, de los poderes del valor y el entendimiento, de la voluntad y la conducta, de la salud y la enfermedad, es provocado por la potencia natural y espiritual, pero permanece siempre relacionado con la naturaleza y la sociedad en general y su historicidad particular. Así como individuo y género existen en la naturaleza, así también para Steffens el ser humano debe ser anacoreta y cosmopolita y encontrar un equilibrio entre ambos aspectos. La sociedad deriva de un impulso que es idéntico «al impulso de formación de la naturaleza en general».[81] Lo particular es reconocido, pero debe servir también a la totalidad. Con frecuencia las metáforas inorgánicas y técnicas se asocian a la falta de libertad y las imágenes de la vida orgánica a la libertad; la máquina humana se opone al humano vivo, la relación del individuo con el Estado se explica por el ejemplo del organismo y sus partes, y la jerarquía del Estado por la jerarquía de los reinos de la naturaleza.

La historia de los seres humanos, razas y pueblos se asocia generalmente con la naturaleza por la identidad metafísica de naturaleza y espíritu y también, indirectamente, en el nivel de los fenómenos. Se da a todas las épocas de la historia un valor relativo; la idea del desarrollo del

79. H. Steffens, *Beyträge zu einer innern Naturgeschichte der Erde*, pág. 256.
80. C. G. Carus, «Naturreichen», pág. 27.
81. Steffens, «Bedeutung», pág. 155.

conjunto es decisiva. Con el fin, hay una vuelta al principio, y se realiza la totalidad; el original se encuentra en la copia. El «reino de Dios» debe prevalecer en un «mundo natural» que está en proceso de establecerse; arte, ciencia y fe deben hacerse uno con la vida. Como el desarrollo natural, el desarrollo histórico tiene básicamente su fundamento en el nivel ideal; se reconocen los factores concretos, y la finalidad se pone por encima de la causalidad; la historia es la historia de las ideas. Según Steffens, hay que rechazar a aquellos historiadores que quieren seguir la corriente de la historia «en sus charcos más sucios... ellos llaman a eso el estudio de las fuentes».[82]

La historia de la naturaleza se hace dependiente de la historia humana, y, a la inversa, la historia humana se hace dependiente de la historia de la naturaleza. La historia mediada de los seres humanos y la naturaleza debe realizar el comienzo de una nueva historia para ambos, hombres y naturaleza. Esta nueva historia realizará de nuevo la identidad original de los seres humanos y la naturaleza, de la conciencia y el ser, que estaba originalmente en la base de todo. Diferentes actitudes condicionan integraciones diferentes. Eschenmayer, que rechaza la visión de algunos filósofos y científicos de la naturaleza influidos por la filosofía de que Dios se manifiesta plenamente en los fenómenos naturales, hace derivar el orden moral humano del orden orgánico de la naturaleza, «en la que el espíritu de los hombres, ahora libre, construye un reino propio en la historia del mundo».[83] El desarrollo de la naturaleza y de la historia del mundo, comprendidos por revelación, no es una progresión desde la idea lógica al espíritu absoluto, sino que comienza desde la divina «perfección de elección» y vuelve al «agrado» divino.[84]

Naturaleza y humanidad tienen un destino común. Los humanos son seres naturales, y la naturaleza se ha desarrollado en ellos hasta el espíritu. Mediante la historia de la ciencia natural los seres humanos comprenden cada vez más su vínculo original con la naturaleza, y ahora ellos mismos empiezan a estar preocupados por su formación. El primer período de una identidad de naturaleza y espíritu fue seguido por la historia de la naturaleza y la historia del mundo; este doble desarrollo debe ahora abrir camino a una era de unidad y libertad. Según los científicos románticos de la na-

82. Ibíd., pág. 151.
83. A. C. A. von Eschenmayer, *Grundriss der Naturphilosophie*, pág. 295.
84. Ibíd., págs. 300-301.

turaleza, este proceso se puede considerar una naturalización de los seres humanos y una humanización o idealización de la naturaleza. La explotación y destrucción de la naturaleza debe ahora volverse tan imposible como la paralización de los seres humanos por una negación de la naturaleza o incluso por conceptos sociales distantes de la naturaleza. La construcción teórica de la naturaleza y la reproducción técnica son considerados como la evidencia manifiesta de este cambio en la historia del mundo. Los seres humanos deben asumir una responsabilidad especial por la naturaleza, lo que al mismo tiempo sirve para hacerles progresar en su realización de sí mismos. Para Novalis, la misión de los seres humanos es la «formación de la tierra».[85] La naturaleza llegará a transformarse completamente en espíritu. Según Ritter, la naturaleza debe lograr la «presencia suprema y la autoconciencia»,[86] a través de los seres humanos, y la armonía que emana de ella «hará a los hombres parte de una bienaventuranza semejante a la de la naturaleza»; los seres humanos no pueden nunca olvidar que «integrar la naturaleza es el objetivo de su existencia».[87] La destrucción de la naturaleza por los seres humanos confirma a Carus en su convicción de que «no sólo el hombre necesita la tierra para su vida y su actividad, sino que también *la tierra necesita al hombre*».[88]

Las alternativas corrientes de restauración y revolución, permanencia y cambio, historia y progreso, no casan con la autocomprensión de los científicos románticos de la naturaleza. Historia y sistema son pensados constantemente juntos, ambos en el plano de la naturaleza y en los planos espiritual y social. El desarrollo está relacionado con las ideas que se realizan en una sucesión temporal, y se pueden poner en un orden sistemático. La historia no es tanto un desarrollo como un progreso hacia el futuro; en este desarrollo hay una vuelta a los principios de la naturaleza y la sociedad. La historia restaura los comienzos a un nivel superior, actualiza la potencia, es una regresión progresiva, una oscilación, una pulsación, un movimiento constante. Görres habla del «progreso cicloidal»[89] o de la inversión fundamental, y afirma que «después de que el progreso de lo sensorial a lo suprasensorial ha llegado a su vértice supremo, vuelve

85. Novalis, *Blüthenstaub*, pág. 427.
86. J. W. Ritter, *Die Physik als Kunst*, pág. 14.
87. Ibíd., pág. 3.
88. C. G. Carus, «Naturreichen», pág. 72.
89. Görres, *Wachstum der Historie*, pág. 379.

sobre sí mismo y se hace regresión».[90] La historia es nacimiento y «embarazo hacia atrás», que hace que el verdadero historiador «busque la regla y la ley del futuro en el presente y en el pasado».[91] El conocimiento histórico se combina con el análisis del presente y el pronóstico del futuro, y es la condición del verdadero progreso posterior.

Diferencias internas. Separación de Schelling

En todo lo que atañe al romanticismo, las sistematizaciones tropezarán siempre con límites. No sólo es posible malinterpretar las transiciones de la ciencia natural romántica a la ciencia natural empírica, sino que hay una proximidad o alejamiento variables de la filosofía natural especulativa. Con frecuencia, pasajes individuales del romanticismo están modelados por una conexión inmanente entre fenómeno y concepto, que es un sello de la filosofía natural especulativa, y la filosofía natural no está de ninguna manera libre de las exposiciones en las que los términos se relacionan externamente con los fenómenos, sin que parezca haberse logrado una base (onto)lógica para la relación entre idea y fenómeno.

A pesar de su acuerdo en rechazar una ciencia natural empírica que se pretende absoluta, los filósofos románticos de la naturaleza no podían ocultar sus diferencias. En sus reflexiones sobre sus puntos de vista, la relación con la filosofía natural de Schelling juega naturalmente un papel importante. Görres subraya su independencia de Schelling, pero necesitó tiempo para lograrlo: «La poderosa naturaleza de Schelling me estimuló como Platón le estimuló a él; cada uno es producto de sí mismo, pero también de todo su pasado. Yo hablé su lenguaje porque en aquella época todavía no se hablaba demasiado, pero mi naturaleza excéntrica me hizo salir de aquellas formas: debía crear mi propio lenguaje, pues la escuela no me podía tolerar en sus círculos cerrados».[92] Görres se lamenta de que el temprano intento de Oken de perfilar en una visión de conjunto un sistema de filosofía natural en 1804 fuera demasiado dependiente «de las férreas trabas constructivas de Schelling»,[93] pero dice que en principio esta obra debe ser reconocida como una im-

90. Ibíd., pág. 372.
91. Ibíd., pág. 379.
92. J. von Görres, «Exposition der Physiologie», pág. 12.
93. J. von Görres, reseña de Oken, Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphiloso-

portante contribución al desarrollo de la ciencia. En una reseña, Von Eschenmayer acusa a Oken de querer ver a Dios en la naturaleza; incluso hay que comprender «que con su doctrina de Dios está intentando tomarnos el pelo en cierta manera».[94]

También Troxler se distancia de Schelling tratando de reconocer el fundamento de toda realidad e idealidad en la «vida». La vida, afirma, hasta cierto punto trasciende naturaleza y espíritu y se «revela» sólo relativamente en esas dos esferas; en principio, puede ser reconocida «solamente en su imagen y réplica».[95] Troxler considera su «biosofía» como la consumación de la historia de la filosofía, como la superación de la unilateralidad del punto de vista crítico de Kant y de las posturas subjetiva y objetiva de Fitche y Schelling. El principio de la biosofía implica «reconocer el *Absoluto en sí mismo* como *algo* más allá del *Absoluto de la razón* y más allá del *Absoluto de la naturaleza*».[96] Para Ritter, Schelling es un elemento unilateral, aunque necesario, en la historia de la filosofía natural; Schelling concebía sus principios naturales demasiado en términos de electricidad: «Es realmente un filósofo eléctrico o un electricista filosófico. Todavía nos falta el lado magnético, un filósofo magnético. El que combine los dos será un filósofo químico, y el juez supremo».[97] Para Ritter, el intento de comprender la metafísica de la naturaleza solamente a través de la razón humana, desdeñando la fe y la intuición, es responsable del carácter básicamente ateo de la filosofía natural de Schelling. Steffens acusa a Oken y otros científicos románticos de la naturaleza «de preocuparse exclusivamente de la vida manifiesta y hablar de física general de manera sumamente dispersa».[98] Sin embargo, sin la aceptación y la penetración filosófica de los reinos inorgánicos de la naturaleza, es imposible desarrollar una base filosófica convincente para las ciencias naturales. Steffens es consciente de que la contemplación romántica de la naturaleza está constantemente en peligro de convertirse en un «mero formalismo»; está convencido de que por haber sucumbido parcialmente a este peligro de los románticos, Schelling se vio inducido «a abandonar

phie, en *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (marzo de 1805), pág. 472.

94. A. C. A. von Eschenmayer, reseña de Oken, en *Ueber Licht und Wärme, Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 3.1.1 (1810), págs. 97-126.

95. Troxler, *Biosophie*, pág. xviii.

96. Ibíd., pág. 20.

97. Ritter, *Fragmente*, vol. 2, pág. 176.

98. Steffens, «Verhältnis», pág. 82.

la obra posterior en esta dirección».[99] Pero el formalismo no es esencial para la ciencia romántica natural; depende parcialmente del casi vano esfuerzo de ofrecer otra perspectiva sobre la naturaleza junto a la abrumadora ciencia natural positivista, y esto debe ser considerado también como un primer paso hacia una asociación futura más lograda de forma y contenido o método y objetivo. Con otros científicos naturales, Oken no quiere sucumbir al peligro del formalismo y además quiere ser libre de las confusiones formales iniciales. Si los científicos naturales siguen acarreando esa carga, no estarán haciendo justicia a la esencia y objetivos de la filosofía natural o a la contemplación metafísica de la naturaleza. Se privarán así de la posibilidad de un examen serio: «Es de lamentar que los investigadores que con frecuencia reconocen bajo el título de filosofía natural nada más que formalismos y a menudo fraudes, ni siquiera ahora asocien el viejo disparate con esta palabra, y estén por consiguiente sordos al autoexamen».[100] A mediados del siglo XIX, Schubert, de manera semejante, hacía frente a ataques polémicos e inadecuados de los científicos naturales:

> Están acostumbrados en sus fantasías a erigir un hombre de paja o algún espantapájaros ridículamente vestido; a ese artefacto le dan el nombre de filosofía natural y le atribuyen tanto la miseria de la paja como los harapos vulgares y los trozos de cristal que de hecho sólo sacan de sus cabezas.[101]

La ciencia romántica de la naturaleza no es un movimiento uniforme. Uno de los prejuicios del positivismo es pensar que la multiplicidad y las tendencias sólo son posibles en las artes y las humanidades. Se pueden distinguir tendencias idealistas, teosóficas y estéticas, e incluso tendencias que se inclinan más hacia la filosofía natural y el misticismo teológico.[102] Se podría incluso establecer una división más sofisticada a partir de una serie de dimensiones y aspectos: 1) la relación entre empi-

99. Ibíd., pág. 69.

100. Oken, *Lehrbuch des Systems der Naturphilosophie*, vol. 2, pág. iv.

101. G. H. Schubert, *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben*, vol. 2, págs. 36-37.

102. J. V. Carus, *Geschichte der Zoologie bis auf Joh. Müller und Charl. Darwin*, págs. 587-589; K. E. Rothschuh, «Ansteckende Ideen in der Wissenschaftsgeschichte, gezeigt an der Entstehung und Ausbreitung der romantischen Physiologie», en Rothschuh, en *Physiologie im Werden*, págs. 54-58.

rismo y filosofía o la relación entre hechos y metafísica; 2) la aplicación de principios formales como identidad, diferencia, polaridad, analogía, potencia y metamorfosis o incluso categorías matemáticas; 3) orientación sobre campos particulares de la naturaleza; 4) la relación entre ciencia natural y sociedad e historia; 5) la relación entre ciencia natural y arte; 6) la relación entre ciencia natural y religión.

Desde esta perspectiva, se podrían señalar líneas significativas de demarcación e interconexiones tanto teórica como históricamente. Las resoluciones y clasificaciones sumarias difícilmente pueden tener éxito. Los reinos de la naturaleza y las disciplinas científicas individuales necesitan análisis específicos y una valoración de su relación con la filosofía, la religión y el arte, la sociedad y la historia. Que sea posible llegar desde aquí a un nivel desde el que se puedan establecer estas diferencias, y sobre cuya base se pueda sistematizar todo el espectro de la ciencia romántica de la naturaleza, es todavía una cuestión abierta.

Crítica y efectos

La ciencia romántica de la naturaleza es una fase o época importante en la historia de la ciencia natural moderna; ofreció una crítica comprometida de la ciencia natural que había llegado a establecerse internacionalmente, y fue criticada igualmente de manera vigorosa. En general, el movimiento estuvo siempre restringido a los estados alemanes, aunque también se pueden encontrar muchos partidarios en otros países. Los análisis e interpretaciones de la historia social y de la historia de la filosofía se enfrentan aquí a la tarea de clarificar la situación académica en torno a 1800. Hablar de compensación espiritual en el análisis del Reich alemán no es una explicación adecuada, pero sin duda tiene algún valor; hay, además, factores individuales, lo mismo que tradiciones filosóficas y culturales. Una historia social debería también estudiar en detalle la elaboración de la ciencia romántica natural y la forma en que fue recibida. La proporción de escritos románticos en las publicaciones de la época, su contribución a los libros de texto, el lugar a ellos concedido en conferencias universitarias y en disertaciones, todo ello debe ser examinado[103] y

103. Véase Heun, *Die medizinische Zeitschriftenliteratur*; Hirschfeld, «Romantische Medizin: Zu einer künftigen Geschichte der naturphilosophischen Ära», en *Kyklos* 3 (1930), págs. 1-89; Von Seemen, *Zur Kenntnis der Medizinhistorie*.

comparado con las actividades de los científicos naturales positivistas y empíricos. La forma en que la ciencia natural romántica fue recibida por el público en general y por los círculos específicos de lectores y los análisis de los periódicos de la época debe ser investigada.[104] También debemos estudiar la situación económica y social de los científicos naturales con relación a su compromiso con el romanticismo, en qué medida fueron alentados por los gobiernos y su relación con príncipes y reyes.

El período verdaderamente dominante de la ciencia natural romántica —como también de la filosofía natural especulativa de Schelling y Hegel— fue bastante breve, extendiéndose solamente unos pocos años, antes y después de 1800. El punto culminante había ya pasado alrededor de 1815, pero los estudios básicos de filosofía natural aparecieron sólo después de 1797. La forma y las circunstancias de este declive y su colapso final exige una investigación más detallada, tanto con relación a los científicos naturales individuales como en general. Se pueden reconocer tres circunstancias: 1) el abandono de la ciencia natural romántica y un movimiento hacia la ciencia natural positivista y empírica; 2) el abandono de la ciencia natural romántica y un movimiento hacia otros intereses y actividades; y 3) una continuación de la ciencia natural romántica.

Las circunstancias de la quiebra y la decadencia incluyen factores internos y externos que fueron responsables del desarrollo de la ciencia natural en el siglo XIX en general: la difusión de los conocimientos, los descubrimientos técnicos, la profesionalización y el imperativo de la investigación, la pérdida del predominio de la teología y la filosofía y su sustitución por la hegemonía de las ciencias naturales, el aumento de periódicos y sociedades científicas y de instituciones específicas de investigación, el cambio de generación, la guerra de liberación, el movimiento de unificación, la revolución de 1848, el cambio industrial y los movimientos obreros. Algunos de estos factores internos y externos son ya en esencia condiciones del moderno desarrollo de la ciencia en general, que recibió un empuje especial en el siglo XIX. Pero un dinamismo inmanente impelía de manera semejante el progreso científico de los tiempos modernos, o, de manera más básica, sostenía e impulsaba la relación teórico-práctica de los seres humanos con la naturaleza una vez que ésta se había establecido.

104. D. von Engelhardt, «Naturphilosophie im Urteil der *Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1808-1832*», en *Heidelberger Jahrbücher* 19 (1975), págs. 53-82.

Los científicos naturales románticos critican la forma contemporánea empírico-positivista de la ciencia natural. La consideran abstracta, mecanicista, arbitraria en sus análisis, sin objeto en su progreso; se dice que pone en peligro o destruye la necesaria conexión entre naturaleza y seres humanos. Según Steffens, en manos de los físicos la naturaleza se ha hecho «semejante a una ruina».[105] Para Ritter, la ciencia moderna se ha perdido en «detalles y este extravío se acerca a su punto culminante».[106] También Oersted ve el espíritu científico hundido «en una masa de detalles»[107] y expuesto vanamente al futuro: «Sin trazar un objetivo no tenemos ninguna línea directriz para nuestras capacidades, y sin un objetivo inalcanzable, el desarrollo constante al que la raza humana está destinada no puede proseguir».[108] La mera descripción y el análisis causal en las innumerables investigaciones individuales e independientes no pueden hacer justicia a la necesidad humana de discernir la unidad interna de todos los fenómenos naturales y su conexión con los fenómenos de la conciencia y el mundo de la historia social. Al mismo tiempo, una ciencia natural saneada, consciente de sus limitaciones, habría tenido una función necesaria y podría haber sido incorporada al planteamiento romántico. Si a principios del siglo XIX el movimiento romántico afirmaba su éxito con confianza en sí mismo, las dudas se incrementaron en los años siguientes. El fracaso *de facto* del movimiento fue reconocido, pero su importancia en principio no se negó.

Alrededor de 1800 la crítica de los científicos naturales empírico positivistas es ya agresiva y negativa. P. Chenevix considera los intentos de los científicos naturales alemanes influidos por la filosofía «como un insulto al sano entendimiento humano y una ataque a la razón».[109] G. Cuvier afirma que su teoría es un «*jeu trompeur de l'esprit*».[110] Su rechazo no se limita a los países extranjeros. J. F. Blumenbach expresa sus reservas; reconoce que su fundamento filosófico está en el kantismo. C. F. Kielmeyer, que en Francia era llamado el «padre de la filosofía natural», condena

105. H. Steffens, *Zur Geschichte der heutigen Physik*, pág. 118.

106. Ritter, *Fragmente*, vol. 2, pág. 110.

107. H. C. Oersted, «Der Naturwissenschaft Verhältniss zu Zeitaltern und deren Philosophie», en Oersted, *Der Geist in der Natur*, pág. 326.

108. Oersted, «Studium», pág. 460.

109. P. Chevenix, «Kritische Bemerkungen, Gegenstände der Naturlehre betreffend», en *Annalen der Physik* 20 (1805), pág. 448.

110. G. Cuvier, *Histoire des progrès des sciences naturelles*, vol. 1, pág. 17.

las deducciones especulativas y metafísicas de los fenómenos y fuerzas naturales.[111] C. W. Hufeland rechaza la influencia filosófica en la medicina. F. Wöhler piensa que Steffens es demasiado sabio para dar crédito al «febril material»[112] que presenta en sus conferencias y escritos. J. Liebig declara haber perdido dos preciosos años de su vida por culpa de la ciencia natural romántica; para él, es «la plaga, la Muerte Negra del siglo».[113] La lista podría prolongarse indefinidamente, hasta el día de hoy. Los veredictos son generalmente aplastantes, no toman en cuenta las diferencias entre las diversas posturas individuales y, sobre todo, no distinguen entre intención y ejecución.

La ciencia natural romántica no quiere de ninguna forma oponerse al empirismo; pretende más bien que física y metafísica se combinen. El punto de vista empírico debía ser complementado, no abolido. La ciencia natural romántica fue responsable de importantes descubrimientos e ideas en las ciencias orgánicas e inorgánicas (galvanismo, electromagnetismo, anatomía comparada, teorías de la enfermedad), que fueron adoptadas y reconocidas por la ciencia natural de su tiempo e incluso por la posterior. Sin embargo, el significado esencial del movimiento no radica en esos logros. De manera similar, sería un error positivista tratar de evaluar y rescatar la filosofía natural de Schelling y de Hegel sobre la base de que fueron precursoras de las teorías de la evolución y la relatividad. Según los científicos románticos, detalles y generalizaciones, empirismo y teoría deben ser igualmente tomados en consideración. Según Carus, incluso los fenómenos pequeños e insignificantes de la naturaleza llenan a los científicos naturales «de verdadera estima, de auténtico asombro»; esa «tierna relación» con la naturaleza debía ser preservada; es la que científicos anteriores como Swammerdam, Lyonnet y Linneo habían poseído y que «quizá sólo podía hacerse lo bastante clara a quien ha llegado muy cerca de la naturaleza por medio de su propio trabajo de investigación».[114] Ritter deseaba «mantener el empirismo más estricto en constante armonía

111. C. F. Kielmeyer a G. Cuvier, diciembre de 1807: Kielmeyer, *Gesammelte Schriften*, págs. 235-254.

112. F. Wöhler a J. J. Berzelius, 31 de marzo de 1825: O. Wallach (comp.), *J. J. Berzelius und Fr. Wöhler, Briefwechsel*, vol. 1, pág. 39.

113. J. Liebig, *Über das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preussen*, pág. 29.

114. C. G. Carus, *Lebenserinnerungen*, vol. 1, pág. 242.

con la especulación más clara».[115] Para Troxler, ciencia y filosofía natural no se pueden separar: «Observación y experiencia son imposibles sin discernimiento interior y conocimiento, y, por otra parte, sin éstos, la filosofía se aparta del objetivo que le da su dirección particular, y que es la condición real de que sea llamada filosofía de la naturaleza».[116] El conocimiento natural puede ser concebido como conocimiento de Dios; para Oersted, la naturaleza es «revelación de la razón y el poder creador de la divinidad».[117]

Considerando los detalles, en los escritos de los científicos naturales románticos se pueden encontrar constantemente errores empíricos, formalizaciones exageradas y analogías cuestionables. Los niveles empírico y metafísico se confunden a menudo o son directamente yuxtapuestos. A este respecto, la filosofía natural especulativa de Hegel, con su separación y su relación sistemática de empirismo y metafísica, parece presentar menos problemas para una asociación con la ciencia natural positiva. La separación romántica de una derivación conceptual especulativa de naturaleza y espíritu, una mediación completa entre todos los opuestos, materia y fuerza, materia y conciencia, proporciona a su vez una mayor proximidad al presente, con su escepticismo sobre la dialéctica idealista. Por otra parte, los errores empíricos, las hipótesis precipitadas y las analogías demasiado irreflexivas aparecen igualmente en la ciencia natural contemporánea, como en cualquier ciencia natural. Esto por sí sólo no puede servir para poner en cuestión los principios y objetivos de los científicos naturales románticos.

El fin de la ciencia natural romántica y de la filosofía natural especulativa no excluye la posibilidad de influencias incluso en la actualidad. Los científicos naturales de los siglos XIX y XX, que parecen haber rechazado resueltamente esa dirección, demuestran haber sido influidos por su observación del principio de vida y la idea de desarrollo, por su interés en los problemas de la teoría y la cosmovisión científicas, por su exigencia de un concepto científico de educación. Psicoanálisis, psiquiatría filosófica y antipsiquiatría se mantienen también en la tradición del idealismo y el romanticismo. El marxismo y la antropología filosófica han llamado re-

115. Ritter a F. Schlichtegroll, junio de 1809; F. Klemm y A. Hermann (comps.), *Briefe eines romantischen Physikers*, pág. 12.
116. I. P. V. Troxler, *Anthropologie*, pág. 10.
117. Oersted, «Studium», pág. 463.

petidamente la atención sobre la duradera importancia de la ciencia natural romántica y la filosofía natural de Schelling y de Hegel. El creciente interés actual por la visión metafísica de la naturaleza en el período en torno a 1800 es una prueba igualmente llamativa de la influencia de la ciencia natural romántica.

PERSPECTIVAS

La contemplación metafísica de la naturaleza en la forma de la ciencia natural romántica y la filosofía natural especulativa fueron válidas en torno al 1800 y ejercieron muy variada influencia en todas las ciencias y las artes. Este período fue de una significación particular para el desarrollo moderno de las ciencias naturales. Ni internacionalmente ni en los países alemanes logró este movimiento establecerse, pero su influencia se puede advertir hasta el día de hoy. Las ciencias naturales empíricas y positivistas, los fundamentos sobre los que se formaron en el Renacimiento, pueden ser rastreados a través de los conceptos y las intenciones, las esperanzas y los temores de este movimiento, en los años inmediatamente anteriores al 1900 y más tarde, en la primera mitad del siglo XX, por medio de los intentos de combinar la ciencia natural, la filosofía y el mundo en el que viven los seres humanos. Los científicos naturales románticos y los filósofos naturales especulativos criticaron la ciencia de su tiempo, pero de ninguna manera desafiaron el valor y la justificación de un planteamiento empírico de la naturaleza, aunque rechazaron la absolutización de sus perspectivas positivistas, su acento unilateral en los principios matemáticos y mecánico-físicos, y la glorificación de la experimentación y la tecnología. Una comprensión metafísica de la naturaleza, la unidad de los fenómenos naturales, la asociación de naturaleza y cultura, la derivación de los seres humanos de la naturaleza y su responsabilidad hacia ella, fueron las ideas de estos científicos y pensadores, que en su visión estuvieron de acuerdo con una ciencia construida sobre la observación y el experimento, y en efecto tenían que estarlo si el futuro de la humanidad y la naturaleza no debía ponerse igualmente en peligro. La era de la ciencia natural romántica de los alrededores de 1800 fue un tiempo de una importancia única: ningún uso se hizo de la oportunidad de poner en relación naturaleza y humanidad que no tuviera en

cuenta las necesidades de los seres humanos y la preservación de la naturaleza.

La historia de los siglos XIX y XX no ha satisfecho los requisitos que plantearon los científicos naturales románticos, sino que más bien han generado incluso más agudamente las circunstancias y relaciones que aquellos científicos naturales habían tratado de evitar y superar. La destrucción de la naturaleza, el agotamiento de los recursos naturales, las circunstancias inhumanas, la tecnología y el anonimato, son el sello de la vida moderna en todo el mundo, a pesar de los límites ideológicos y los sistemas políticos. Por tanto, un presente que no esté dispuesto a aceptar este desarrollo exige volver la mirada a ese período. La relación entre el pesimismo tecnológico y científico de nuestros días, entre la gran incertidumbre ante el progreso y la crítica en favor de un trato humano a la naturaleza, por una parte, y los motivos y convicciones de la ciencia natural romántica y la filosofía especulativa natural de alrededor de 1800, por otra, son evidentes.

En realidad, el período del romanticismo, el interés por la ciencia natural romántica y la filosofía especulativa de la naturaleza pueden todavía, o más bien, pueden de nuevo, proporcionar estímulos vitales en la actualidad. La vuelta atrás y la imitación son imposibles. Ciento setenta y cinco años de desarrollo científico y de cambios socioculturales y transformaciones de la conciencia individual no se pueden dejar de lado. Pero las ideas fundamentales de aquel período son de una importancia duradera: la unidad de la naturaleza y la humanidad y su mutua interdependencia, la conexión entre todos los reinos de la naturaleza y por ello mismo entre todas las ciencias naturales, la integración de éstas en el mundo de la política y la cultura, la necesidad de definir la dirección y el objetivo del progreso científico. Estas ideas básicas no han perdido su importancia; pueden ser una guía significativa para el presente y para la búsqueda de soluciones nuevas y oportunas.

BIBLIOGRAFÍA

Ayrault, R., «En vue d'une philosophie de la nature», en R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand 1797-1804*, vol. 2, págs. 11-167. París, Aubier, 1976.

Baader, F. von, *Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur*, 1798, en *Sämmtliche Werke*, vol. 3, Leipzig, Bethmann, 1852.

Bollnow, O. F., *Die pädagogische Bedeutung der Romantik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1952.

Carus, C. G., «Von den Naturreichen, ihrem Leben und ihrer Verwandtschaft», en *Zeitschrift für Natur und Heilkunde* 1 (1820), págs. 1-72.

—, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, 1855-1856, 2 vols., Weimar, Kiepenheuer, 1966.

Carus, J. V., *Geschichte der Zoologie bis auf Joh. Müller und Charl. Darwin*, Munich, Oldemburg, 1872.

Chenevix, P., «Kritische Bemerkungen, Gegenstände der Naturlehrebetreffend», en *Annalen der Physik* 20 (1805), págs. 417-484.

Cuvier, G., *Histoire des progrès des sciences naturelles, depuis 1789 jusqu'à ce jour*, 4 vols., París, 1826-1828.

Dietzsch, S. (comp.), *Natur. Kunst. Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*, Berlín oriental, Akademie-Verlag, 1978.

Döllinger, I., *Von den Fortschritten, welche die Physiologie seit Haller gemacht hat*, Munich, Lindauer, 1824.

Engelhardt, D. von, «Bibliographie der Sekundärliteratur zur romantischen Naturforschung und Medizin 1950-1975», en *Romantik in Deutschland*, W. Brinkmann (comp.), Stuttgart, Metzler, 1978, págs. 307-330.

—, *Historisches Bewusstsein in der Naturwissenschaft von der Aufklärung bis zum Positivismus*, Freiburg im Breisgau, Alber, 1979.

—, «Naturphilosophie im Urteil der *Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1808-1832*», en *Heidelberger Jahrbücher* 19 (1975), págs. 53-82.

—, «Prinzipien und Ziele der Naturphilosophie Schellings-Situation um 1800 und spätere Wirkungsgeschichte», en *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, L. Hasler (comp.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, págs. 77-98.

Eschenmayer, A. C. A. von, «Dedukzion des lebenden Organism», en *Magazin zur Vervollkommung der theoretischen praktischen Heilkunde* 2 (1799) 3, págs. 327-390.

—, *Einleitung in die Natur und Geschichte*, Erlangen, Walther, 1806.

—, *Grundriss der Naturphilosophie*, Tubinga, Osiander, 1832.

—, «Reflexionen über den würtembergischen Landtag», en *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (1817).

—, Review of Oken, *Ueber Licht und Wärme*, 1809, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 3.1.1 (1810), págs. 97-126.

Faivre, A., «La philosophie de la nature dans le romantisme allemand», en *Histoire de la philosophie*, Y. Belaval (comp.), París, Gallimard, 1974, vol. 3, págs. 14-45.

Fiedler, R., *Die klassische deutsche Bildungsidee*, 2ª ed., Weinheim, Beltz, 1973.

Görres, J. von, «Aphorismen über die Organonomie», 1803, en *Gesammelte Schriften*, Colonia, Gilde-Verlag, 1932, vol. 2.1, págs. 165-333.

—, «Exposition der Physiologie», 1805, en *Gesammelte Schriften*, Colonia, Bachen, 1934, vol. 2.2, págs. 3-131.

—, Review of Oken, *Übersicht des Grundisses des Systems der Naturphilosophie*, 1804, en *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (marzo de 1805).

—, *Wachstum der Historie*, 1808, en *Gesammelte Schriften*, Colonia, Gilde-Verlag, 1926, vol. 3, págs. 363-440.

Gower, B., «Speculation in Physics: The History and Practice of "Naturphilosophie"», en *Studies in the History and Philosophy of Science* 3 (1972-1973), págs. 301-356.

Hegel, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, 4 vols., Hamburgo, Meiner, 1952 y sigs.

Heun, M., *Die medizinische Zeitschriftenliteratur der Romantik*, disertación médica en Leipzig, 1931.

Hirschfeld, E., «Romantische Medizin: Zu einer künftigen Geschichte der naturphilosophischen Ära», en *Kyklos* 3 (1930), págs. 1-89.

Humboldt, A. von, *Kosmos*, 4 vols., Stuttgart y Augsburgo, Cotta, 1845-1858.

Kielmeyer, C. F., *Gesammelte Schriften*, Berlín, Keiper, 1938.

Kieser, D. G., *Das Wartburgfest am 18. Oktober 1817*, Jena, Frommann, 1818.

Klemm, F. y A. Hermann (comps.), *Briefe eines romantischen Physikers: Johan Wilhelm Ritter an Gotthilf Heinrich Schubert und an Karl von Hardenberg*, Munich, Moos, 1966.

Lange, E. (comp.), *Die Philosophie des jungen Schelling: Beiträge zur Schelling Rezeption in der DDR*, Weimar, Böhlau, 1977.

Liebig, J., *Über das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preussen*, Brunswick, Vieweg, 1840.

Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, 1798-1799, en *Schriften* 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, págs. 242-478.

—, *Fragmente und Studien*, 1799-1800, en *Schriften* 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, págs. 556-693.

—, «Logologische Fragmente», 1798, en *Schriften* 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, págs. 522-532.

—, *Vermischte Bemerkungen und Blüthenstaub*, 1798, en *Schriften* 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, págs. 412-470.

Oersted, H. C., «Der Naturwissenschaft Verhältniss zu Zeitaltern und deren Philosophie», 1830, en Oersted, *Der Geist in der Natur* 1, Leipzig, Lorck, 1854, págs. 314-347.

—, «Ueber das Studium der allgemeinen Naturlehre», en *Journal der Chemie und Physik* 36 (1822), págs. 458-488.

Oken, L., *Abriss des Systems der Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck, 1805.

—, *Lehrbuch des Systems der Naturphilosophie*, 3 vols., Jena, Frommann, 1809-1811.

—, «Ueber das Grundgesetz und die Landständische Verfassung des Grossherzoghthums Sachsen-Weimar-Eisenach», en *Isis* (1817), págs. 65-84.

Ritter, J. W., *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, 2 vols., Heidelberg, 1810; reedición, Heidelberg, Mohr, 1969.

—, *Die Physik als Kunst: Ein Versuch, die Tendenz der Physik aus der Geschichte zu deuten*, Munich, Lindauer, 1806.

Rothschuh, K. E., «Ansteckende Ideen in der Wissenschaftsgeschichte, gezeigt an der Entstehung und Ausbreitung der romantischen Physiologie», 1961, en Rothschuh, *Physiologie im Werden*, Stuttgart, Fischer, 1969, págs. 45-58.

—, «Schelling Konzept einer naturphilosophischen Medizin», en Rothschuh, *Konzepte der Medizin*, Stuttgart, Hippokrates, 1978, págs. 5-15.

Schelling, F. W. J., *Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie*, 1803, en *Werke* 1, *Ergänzungsband*, Munich, Beck, 1956, págs. 600-617.

—, «Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», 1799, en *Werke* 2, Munich, Beck, 1927, págs. 269-326.

—, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, en *Werke* 2, Munich, Beck, 1927, págs. 1-268.

—, «Kritische Fragmente», *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* 2 (1807), págs. 285-304.

—, «Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie», 1803, en *Werke* 2, Munich, Beck, 1927, págs. 713-737.

—, *Von der Weltseele*, 1798, en *Werke* 1, Munich, Beck, 1927, págs. 413-651.

—, «Vorläufige Bezeichnung des Stankpunkts der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie», 1805, en *Sämmtliche Werke*, 1, AbTLG, 7, págs. 260-288.

—, «Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft», 1806, en *Werke* 4, Munich, Beck, 1927, págs. 65-73.

—, «Vortrag in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 27. März 1841», en *Werke* 4, *Ergänzungsband*, Munich, Beck, 1959, págs. 437-444.

Schubert, G. H., *Allgemeine Naturgeschichte*, Erlangen, Palm u. Enke, 1826

—, *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben: Eine Selbstbiographie*, 4 vols., Erlangen, Palm u. Enke, 1854-1856.

Seemen, H. von, *Zur Kenntnis der Medizinhistorie in der deutschen Romantik*, Zurich, Füssli, 1926.

Snelders, H. A. M., «Romanticism and Naturphilosophie and the Inorga-nic Natural Sciences 1797-1840», en *Studies in Romanticism* 9 (1970), págs. 193-215.

Staël, G. de, *De l'Allemagne*, 1813, 4 vols, París, Hachette, 1959.

Steffens, H., *Beyträge zu einer innern Naturgeschichte der Erde*, Freyberg, Craz, 1801.

—, «Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Physik unserer Tage», en Steffens, *Schriften, Alt und Neu*, Breslau, Max, 1821, vol. 1, pág. 67-84.

—, «Ueber die Bedeutung eines freien Vereins für Wissenschaft und Kunst», 1817, en Steffens, *Schriften, Alt und Neu*, Breslau, Max, 1821, vol. 1, págs. 148-166.

—, «Ueber die Vegetation», en Steffens, en *Schriften, Alt und Neu*, vol. 12, Breslau, Max, 1821.

—, *Vorlesungen über die Idee der Universität*, 1808-1809, en *Die Idee der deutschen Universität: Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*,

E. Anrich (comp.), págs. 309-374, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

—, *Zur Geschichte der heutigen Physik*, Breslau, Max, 1829.

Tilliette, X. y otros, *Schelling: Scritti*, Padua, Cedam-Casa, 1976.

Treviranus, G. R., *Biologie oder die Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, Gotinga, Röwer, 1802.

Troxler, I. P. V., *Anthropologie: Ein Vortrag aus dem Jahre 1825*, Glarus, 1968.

—, *Elemente der Biosophie*, Leipzig, Krappe, 1808.

Wallach, O. (comp.), *JJ. Berzelius und Fr Wöhler, Briefwechsel*, 2 vols., Leipzig, 1901; reedición, Wiesbaden, Sändig, 1966.

Wetzels, W. D., «Aspects of Natural Science», *German Romanticism* 10 (1971), págs. 44-59.

Wimdischmann, C. J. H., «Ueber den einzig möglichen und einzig richtigen Gesichtspunkt aller Naturforschung», *Archiv für die Physiologie* 4 (1800), págs. 290-305.

Capítulo IV

La Cábala renacentista

G. Mallary Masters

Incomprendida, a menudo ignorada por todos excepto por los estudiosos más perseverantes de la época, la Cábala fue, sin embargo, un aspecto muy importante de la renovación humanista del conocimiento de la antigüedad. No obstante, no debemos suponer, desde nuestra elevada perspectiva del siglo XX, que el Renacimiento entendió el misticismo judío con la misma «objetividad» a la que aspiramos en la actualidad. Como veremos a través de la lectura de un típico tratado de «divulgación» francés de comienzos del siglo XVI y de un análisis de sus fuentes, para los pensadores del Renacimiento la Cábala no hizo sino colocar una pieza en un puzzle que comprendía todo el pensamiento humano desde Adán. El estudio de esa obra clarifica todo el período al que sirve de ejemplo.

El *Traité de la Cabale* o *Traité de la Cabale chrétienne*, de Jean Thenaud, manuscrito sobre la Cábala escrito en francés por Francisco I alrededor de 1521,[1] refleja extraordinariamente bien el impacto que la Cábala judía tuvo después de mediados del siglo XV sobre el pensamiento religioso y filosófico europeo durante unos doscientos o trescientos años. La obra de Thenaud fue uno de los primeros tratados, si no el primero, en francés que resumía y vulgarizaba los anteriores estudios humanistas latinos, y fue encargada por el rey para complementar un tratado en verso

1. París, Bibliothèque de l'Arsenal, MS fr. 5061, fol. LXX^{vo}. Hay otras dos copias manuscritas de la obra: Ginebra, Bibliothèque Municipale, MS fr. 167; Nantes, Bibliothèque Municipale, MS 521 (fr. 355). Véase G. Mallary Masters (comp.), *La Lignée de Saturne de Jehan Thenaud*, págs. 5-38, para una análisis general de la biografía y la bibliografía de Thenaud.

titulado *La Cabale métrifée* que él había terminado dos años antes.[2] Mientras tanto, Thenaud había emprendido con gran esfuerzo y un gran gasto personal un estudio más minucioso del hebreo, para dominar los secretos de la tradición. Lo que resulta sorprendente de la obra es que no sólo demuestra la entusiasta adopción de la Cábala, sino que revela también los prejuicios unilaterales de algunos cristianos adeptos a ella. Un resumen de este manuscrito nos mostrará cómo un teólogo cristiano concebía el misticismo judío y cómo lo adoptó a su propia tradición.

Guiado por Curiosité, a quien ha seguido, al menos durante cuatro libros de noventa y cuatro folios, y que le presenta a un hebreo docto, ya un tipo literario (cuya identidad histórica precisa no debemos buscar), Thenaud, con la apariencia de un peregrino, busca el camino al cielo. El hebreo le enseña que Cábala significa «recepción», es decir, *una tradición revelada oralmente pasada de generación a generación*. Su iniciación es progresiva y lenta, pues el estudiante de Cábala debe construir la experiencia espiritual lentamente. El mismo tipo de progresión se ve en el tabernáculo mosaico, anunciador del Templo de Salomón, y que representa en su estructura cuatro mundos: el elemental, el celeste, el angélico o espiritual y el microcósmico; éstos corresponden respectivamente a la entrada orientada hacia el este, el santuario con su altar reservado a los sacerdotes, el *sancta sanctorum* o Santo de los Santos, destinado únicamente una vez al año al sumo sacerdote, y, por último, el Hombre-Humano (Adán), que es privilegiado por el creador como espejo de los otros tres, uniendo todo en la naturaleza humana. Los nueve órdenes de los ángeles gobiernan el mundo superior, el más espiritual, que gobierna el mundo angélico, el cual, a su vez, domina el mundo celeste inferior; y este último controla mediante sus virtudes el mundo elemental (fol. iii^{ro}-ix^{vo}).

Nuestro sabio hebreo refleja claramente el humanismo de finales del siglo XV y principios del XVI al tratar de la Cábala. Pero, especialmente en los ocho capítulos del libro segundo, sitúa las doctrinas cabalísticas en un contexto de cosmología aristotélica y platónica. Aparece con claridad que, mientras la Cábala podía tener una posición privilegiada en la tradición judeocristiana, aquí su espiritualidad revelada es interpretada en un contexto muy definido de toda la filosofía y la sabiduría espiritual de la anti-

2. París, Bibliothèque Nationale, MS fr. 882. Para una edición parcial de esta obra, véase Joseph Leon Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. Es analizado adicionalmente por François Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, págs. 153-156.

güedad clásica, tal como era concebida por los pensadores renacentistas. Los filósofos y los poetas de la literatura grecorromana están en pie de igualdad con los cosmólogos cabalistas, de los que aprendemos la naturaleza del universo así como la inmortalidad y la verdadera naturaleza de las almas (fol. ix^{vo}-xi^{vo}).

El libro tercero, recurriendo de nuevo a los textos humanistas cabalísticos, nos recuerda también los tratados de Dionisio Areopagita sobre la jerarquía celeste. El mundo angélico, que refleja la Trinidad divina, es representado mediante tres triángulos de Triunfo, Victoria y Combate Virtuoso. Los nueve órdenes de ángeles, que gobiernan las nueve esferas celestes, son colocados en paralelo con Apolo, dios de luz y espíritu, y las nueve Musas. La contemplación de estas maravillas debe ser preparada, claro está, por la meditación y una iniciación progresiva (fol. xli^{ro}-lvii^{ro}).

En el libro 4, nuestro peregrino escucha cómo su guía hebreo define la Cábala:

> ... la ciencia y conocimiento tanto de Dios como de las sustancias separadas, del mundo espiritual y sus secretos. Este conocimiento no puede ser adquirido por los sentidos externos, ni por la experiencia, la razón, la demostración, el silogismo, el estudio o cualquier otro medio humano y lógico, sino sólo por la fe, por una iluminación y revelación celestial que incita al libre albedrío a creer lo que es inspirado y conocer los secretos anteriormente dichos por la ley santa y escrita de Dios, y también por las figuras, nombres, números, símbolos y otros caminos divina y supracelestialmente dados y revelados a los padres, patriarcas, profetas y doctores de los hebreos en la ley divina (fol. lvii).

Esta definición tiene poco que ver con lo que hoy llamamos Cábala práctica, más preocupada con la manipulación «mágica» a través del conocimiento cabalístico de las fuerzas naturales; pero, para Thenaud, especular acerca de las enseñanzas espirituales de la Cábala no es suficiente. Es preciso llevar esas verdades contemplativas a la moral práctica. Tal objetivo parece, al menos a primera vista, muy distante de la conclusión de este libro, que es ciertamente el más cabalístico de los que componen la obra.

Habiendo sugerido que la tradición de la revelación pasó de Adán a Noé, de Noé a Moisés, que *escribió* la ley y *enseñó verbalmente* a un número limitado los secretos divinamente revelados, el guía hebreo de The-

naud distingue a continuación entre la interpretación talmúdica y cabalística, entre la letra y el espíritu, entre lo literal y lo «*imaginista*».[3] Los talmudistas esperan un Mesías literal, histórico, que salvará a Israel en un sentido físico; los cabalistas buscan un salvador espiritual (fol. lvii^{vo}-lx^{vo}). Tal es la *tradición recibida*, enseñada por los maestros cabalistas y renovada en los tiempos recientes por Pico della Mirandola, Paulus Ricius o Rici, y Reuchlin (fol. lviii^{vo}).

Ahora bien, el hebreo llega a la esencia de las cosas. Todas las demás lenguas son un producto humano, pero el hebreo es el lenguaje divino de la creación, el lenguaje que es «fecundo, rico y está lleno de todos los secretos, sea de la geometría, la aritmética, la física o las matemáticas» (fol. lx^{vo}). El conocimiento cabalístico, por contraste con la ciencia de los sabios egipcios y griegos, es la única sabiduría duradera, que inspira a los hombres a elevarse en espíritu hasta el mismo Dios (fol. lxviii^{ro}).

Las veintidós letras del alfabeto y las cinco formas finales dobles se dividen ingeniosamente en tres grupos de nueve cada uno cuya importancia matemática, cosmológica y filosófica aparece en forma de mapa (fig. 1). No es necesario decir que las Santas Escrituras, escritas en hebreo, contiene toda la gramática, todo el conocimiento. Por lo tanto, mediante transposición, siguiendo el ejemplo de Pico della Mirandola, se puede llega a las verdades más profundas. Por ejemplo, el primer versículo del Génesis:

:הארץ	ואת	השמים	את	אלהים	ברא	בראשית
terram	*et*	*celum*		*Deus*	*creavit*	*principio In* ¨
tierra	y la	cielos	los	Dios	creó	principio el En ¨

Según Pico, esto da lo siguiente:

> Pater in filio, y per filium principium et finem sive quitem creavit Caput Ignem et fundamentium magni hominis, federe bono.

> El Padre por el Hijo y en el Hijo, que es el Principio, Fin y Comienzo de todas las cosas, creó la Cabeza, el Fuego y el Fundamento del Gran Hombre por la buena alianza.

3. Para la diferencia entre *signo, símbolo* e *imagen*, y el significado de «imaginal» e «imaginista», véase James Hillman, «An Inquiry into Image», en *Spring* (1977), págs. 62-88; «Further Notes on Images», en *Spring* (1978), págs. 152-182; e «Image Sense», en *Spring* (1979), págs. 130-143.

Alfabeto hebreo, órdenes y atributos cosmológicos de la Carta de Thenaud

		Modo			*Oxford*	*Thenaud*		
	País	Enseñanza	Serafines	1	Aleph	Aleph	א	1
Prudencia								
	Vida	Casa	Querubines	2	Beth	Beth	ב	
	Paz	Retribución	Tronos	3	Gimel	Gimel	ג	
Retribución								
	Sabiduría	Puerta, entrada	Potestades	4	Daleth	Daleth	ד	
	Vista	Hogar	Principados	5	He	He	ה	
	Oído	Anzuelo	Dominaciones	6	Waw	Vau	ו	
	Olfato	Brazos	Virtudes	7	Zayin	Sdain	ז	
	Habla	Sobresalto	Arcángeles	8	Het	Cheth	ח	
	Infusión	Extraviar	Ángeles	9	Tet	Theth	ט	
	Sueño, lecho	Alabanza	Primum mobile	10	Yod	Jod	י	2
	Riqueza	Palma de la mano	Firmamento	20	Kaph	Caph	כ	
	Negociación	Doctrina	Saturno	30	Lamed	Lameth	ל	
	Aguas	Agua	Júpiter	40	Mem	Men	מ	
	Conductos	Filiación	Marte	50	Nun	Num	נ	
	Espíritu	Yuxtaposición	Sol	60	Samek	Samach	ס	
	Risa	Ojo	Venus	70	Ayin	Ayin	ע	
	Semilla	Boca	Mercurio	80	Pe	Phe	פ	
	Sospecha	Costillas	Luna	90	Sade	Zadik	צ	
	Sueño	Circuito	Elementos	100	Kop	Kuph	ק	3
	Gracia	Pobreza	Elementos	200	Res	Res	ר	
	Fuego	Dientes	Elementos	300	Sin	Schin	ש	
	Poder	Signos	Elementos	400	Taw	Thaph	ת	
			todos mezclados	500	Kaph	Caph	ך	
			o	600	Mem	Men	ם	
			elementalmente	700	Nun	Num	ן	
			compuestas	800	Pe	Phe	ף	
			cosas	900	Sade	Zadik	ץ	

La cabeza, asiento de la razón y de los poderes animales, significa el mundo angélico; el fuego es el mundo celeste; el fundamento representa el mundo elemental; y la alianza expresa la unión de los otros tres. La re-

citación devota de los 150 Salmos tiene un efecto seguro sobre los acontecimientos: por ejemplo, *Domine in virtute tua laetabitur rex* («En tu fuerza el rey se regocija, Oh Señor» [Salmo 20/21,1]) causa la prosperidad y la victoria en la paz, etcétera. Thenaud nos enseña que existen tres partes en la Cábala: número (*consulto*), peso (*sententia*) y medida. Otros nombran dos partes, Sefiroth (números) y Shemoth (nombres), especulativa y práctica, respectivamente. Otros hablan de cinco partes: rectitud, combinación, permutación, *equipolencia* y numeración (fol. lxxi^{ro}-lxxiiii^{vo}).

Siguiendo *rectitud*, uno lee las primeras letras de, digamos, una página para encontrar una frase reveladora de la verdad escondida. En *combinación*, se combinan varias letras sustituyéndolas una por otra: por ejemplo, A por B, B por A; C por D, D por C; etc. O se combinan sílabas. *Permutación* resulta del cambio total de las letras de una frase, sin añadir ni quitar ninguna, para dar otra frase completa: «Françoys par la grace de Dieu roy de France» («Francisco por la Gracia de Dios Rey de Francia») contiene «l'Eage d'or d'icy a C. roys durera en France». *Equipolencia* es un tipo de anotación abreviada o taquigrafía. La *Numeración* se basa en las equivalencias numéricas de las letras, de manera que las palabras tienen igualdad de número y significado a través de operaciones matemáticas. Todos estos métodos dan lugar a las más altas verdades espirituales cuando se aplican a las Santas Escrituras, especialmente en hebreo, pero de manera semejante, en un grado menor, en latín o griego (fol. lxxiiii^{vo}-lxxvi^{ro}).

El guía hebreo le advierte que debido al limitado conocimiento del hebreo del pupilo, debe evitar profanar los misterios de los Nombres de Dios, y que le instruirá sólo de una manera general. Luego, tras una breve afirmación acerca de los tres inefables Nombres de Dios revelados por el ángel Gabriel o Metatrón, le enseña la esencia de la doctrina cabalística de la emanación. De los tres nombres, el primero, Él (*Hu*), revela la unidad simple de la naturaleza divina; el segundo, Esencia (*Ehieh*; griego *On*; latín *Ens*), la trascendencia divina; y el tercero, Fuego (*Esh*; griego *Pir*; latín *Ignis*), recuerda los aspectos iluminadores de Dios, que nos transforma mediante su Espíritu en hijos divinos de la luz. Las diez emanaciones del mundo angélico celestial, del *Ensof*, Infinito, son diez esferas: *Kether*, poder infinito y corona del reino de la felicidad eterna; *Hokhmah*, sabiduría, Dios Hijo; *Binath*, prudencia, inteligencia, Dios Espíritu Santo; *Hesed*, misericordia; *Geburath*, justicia, severidad; *Tifereth*, gloria, belleza; *Nerad*, triunfo, magnanimidad; *Hod*, confesión, alabanza; *Malkuth*, rey, deidad

supraeminente; *Pahad*, furia, miedo.[4] Al tiempo que nos revelan, a nosotros los mortales, el esplendor de lo divino, hasta el grado en que somos capaces de percibirlo, estos nombres nos advierten también de la necesidad de la purificación antes de aproximarnos a un estudio tan importante (fol. lxxvi^{ro}-lxxxii^{vo}).

El baño purificatorio ritual, el cambio de ropa y cuatro días de ayuno sirven como preparación de nuestra peregrinación antes de ser instruidos el quinto día en el significado del indecible Tetragrammaton. Esos cuatro caracteres sagrados se manifiestan universalmente en tétradas: los cuatro mundos tienen estructura tetrádica. En el angélico, cuatro príncipes dirigen a las huestes angélicas según la voluntad del Monarca Eterno. En el celestial, se presentan cuatro signos triples que son causa de las cuatro estaciones. En el mundo elemental, los cuatro elementos reflejan la naturaleza tetrádica así como los cuatro aspectos del microcosmo, es decir, carne, espíritu, sombra y alma. Por último, después de una larga enumeración de otros reflejos del indecible Tetragrammaton, nuestro hebreo explica el nombre de Dios יהוה (Yahweh): *Yod*, 10, es el principio de todas las cosas y el fin de todos los números, pues la unidad contiene la tétrada primera. *He*, 5, contiene el 2 de las criaturas y el 3 de la naturaleza divina, la alteridad y la unidad, la multiplicidad y simplicidad. *Waw*, 6, perfección, significa los mundos celestial y elemental reunidos y unidos, perfeccionados y realizados por Dios (fol. lxxxii^{vo}-lxxxvi^{ro}). Sigue después un análisis de los diversos nombres de Dios y de los setenta y dos ángeles (fol. lxxxvi-lxxxix^{vo}) y de la antigua práctica cabalística de purificación mediante el ayuno y ritos ceremoniales durante treinta siete días para la recepción del Espíritu, que embelesaba sus espíritus en éxtasis místicos (fol. lxxxx-lxxxxiv^{vo}).

En el tratado quinto, Thenaud demuestra claramente los prejuicios de su unilateral fe cristiana, pues Dame Simplicité le separa súbitamente de su guía hebreo y del Santo de los Santos del templo, salvándole de tal superstición ignorante para llevarle a la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. Los muros están cubiertos con los libros de los antiguos padres, tan numerosos que superaban en número a las antiguas bibliotecas de Alejandría y Roma, escritos en hebreo, griego, latín, árabe y arameo; pero de todos ellos, los padres romanos Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio

4. Compárese el tratamiento de Reuchlin, *infra* n. 18.

el Grande representan las cuatro fuentes de todo conocimiento. Sus obras superaban con mucho las enseñanzas de los grandes filósofos y hombres de letras de la antigüedad, pues su doctrina se encuentra en la enseñanza esencial de la cruz, ilustrada así:



La fe simple de la Cábala cristiana no necesita transmutación, *equipolencia*, ni ningún tipo de operaciones para enseñar sus doctrinas, que están recogidas en el libro divino visto por san Juan en Patmos (fol. lxxxxv^{ro}-lxxxxvii^{vo}). Por la Gracia, el peregrino es conducido a la más sagrada de las montañas, el Calvario, donde tiene visiones de los Nombres divinos posteriormente explicadas por Dame Simplicité en la Capilla de Santa Elena. Los tres mundos de las dimensiones angélica, celestial y elemental son explicados ahora en términos de una serie de cuadraturas que recuerdan los *carmina quadrata* de Rabano Mauro. En un breve tratado que trata de cosmología, Thenaud finaliza su volumen, tras haber recorrido su entendimiento el trayecto de la Cábala hebrea, para volver finalmente al dogma de la teología romana. El misticismo judío es una preparación para la revelación de la fe cristiana para la que no se necesitan manipulaciones cabalísticas prácticas, sino únicamente la gracia divina (fol. lxxxviii^{ro}-cxvi^{vo}).

Ahora bien, parece claro desde este resumen analítico qué uso podía hacer de la Cábala un teólogo cristiano profesional. La considera como los padres primeros habían considerado el Antiguo Testamento, como una prefiguración en la que la ley precede a la gracia, la penitencia precede a la salvación, etc. Thenaud sigue la dirección de los primeros humanistas, como Pico della Mirandola y Reuchlin, sobre cuyos contenidos insiste. Pero, como Gershom Scholem, eminente estudioso de la Cábala, ha puesto de manifiesto, fueron más bien los judíos convertidos al cristianismo durante y antes del siglo XV quienes dispusieron el escenario,[5] pues interpretaron los textos cabalísticos como si prefiguraran o contuvieran de manera explícita las doctrinas de la Trinidad, como se ve en el ejemplo de las tres letras diferentes del Tetragrammaton. *Yod*, *waw* y *he* designan respectivamente «el Padre y la existencia de un "principio sin comienzo" en Dios, el

5. Gershom Scholem, «Considérations sur l'Histoire des débuts de la Kabbale chrétienne», en *Kabbalistes chrétiens*, A. Faivre y F. Tristan (comp.), págs. 17-46.

Hijo como principio del comienzo, y el Espíritu Santo como aliento espiritual emitido por los dos primeros principios».[6] Su tradición, por una parte, hacía más fácil a los judíos convertidos aceptar la enseñanza del cristianismo al encontrar doctrinas esenciales ya reveladas en el pensamiento místico judío, y, por otra, permitía a los judíos conservadores no cabalistas condenar la Cábala como no judía. Judíos convertidos sirvieron de maestros a humanistas como Pico, cuyo instructor Dattilo[7] podría servir como el tipo literario de guía que vemos en Thenaud.

Existe otro importante concepto que debemos recordar de nuevo para comprender mejor tal uso de la Cábala, a saber, la tradición de la *prisca theologia*.[8] En una primera forma la idea es que el dios-filósofo Hermes Trismegisto instruye a Asclepio, que transmite el conocimiento del «Logos» a Orfeo, Pitágoras, Platón, los platónicos de la Academia, los neoplatónicos, los platónicos alejandrinos, los platónicos medievales, hasta los platónicos del Renacimiento (Ficino, Pico, etc.). Compliquemos ahora las cosas añadiendo a Moisés. ¿Fue Moisés instructor de Hermes o instruido por él? Sin duda, la idea global encaja mejor en el tiempo lineal cristiano si es Moisés el que transmite (al menos parcialmente) *la tradición revelada* (recibida de Enoc, de Noé, de Adán, de Adonai Elohim)[9] a Hermes. Los términos «ecléctico» y «sincrético» se usan frecuentemente para explicar esta noción de *prisca theologia*, pero hacen patente una perspectiva de siglo XIX o del siglo XX. Para el Renacimiento, estas diversas escuelas de filosofía no eran dispares, sino expresiones bastante unificadas de lo que esencialmente era una misma verdad divinamente revelada e inspirada. Thenaud refleja esas tendencias humanistas, pero también muestra, como hemos visto, aquellos prejuicios que llevaron finalmente a una hostilidad abierta hacia la Cábala. En consecuencia su obra, a la que hemos recurrido para introducir la Cábala renacentista, es quizá más representativa incluso que la de sus predecesores mejor conocidos.

6. Ibíd., pág. 26.

7. Ibíd.

8. Daniel P. Walker, «Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), págs. 100-120; ídem, «The *Prisca Theologia* in France», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), págs. 204-259.

9. Jacques Fabry, «La Kabbale chrétienne en Italie», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, pág. 63; y G. Mallary Masters, *Rabelaisian Dialectic and the Platonic Hermetic Tradition*, págs. 2-3. Véase también F. Secret, «Lectures de Platon et d'Aristote à la Renaissance: Aristote et les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance», en *XVIe colloque international de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance*, págs. 277-291.

Sería presuntuoso pretender ofrecer aquí un resumen de las doctrinas cabalistas o de la historia de la Cábala. Otras obras de esta colección hablan de los orígenes de la Cábala, y Gershom Scholem ha escrito abundantemente sobre el tema.[10] En lo que atañe al Renacimiento, la historia ha sido escrita por Joseph Blau y François Secret, y completada más recientemente por los estudios de los *Cahiers de l'Hermétisme* (véanse nº 5 y nº9) entre otros. Para informar al lector que busca aquí una introducción y para recordar al lector que ya conoce la Cábala, desarrollaremos brevemente a continuación las fuentes de Thenaud, al tiempo que remitimos a los interesados a otros textos y estudios más completos.

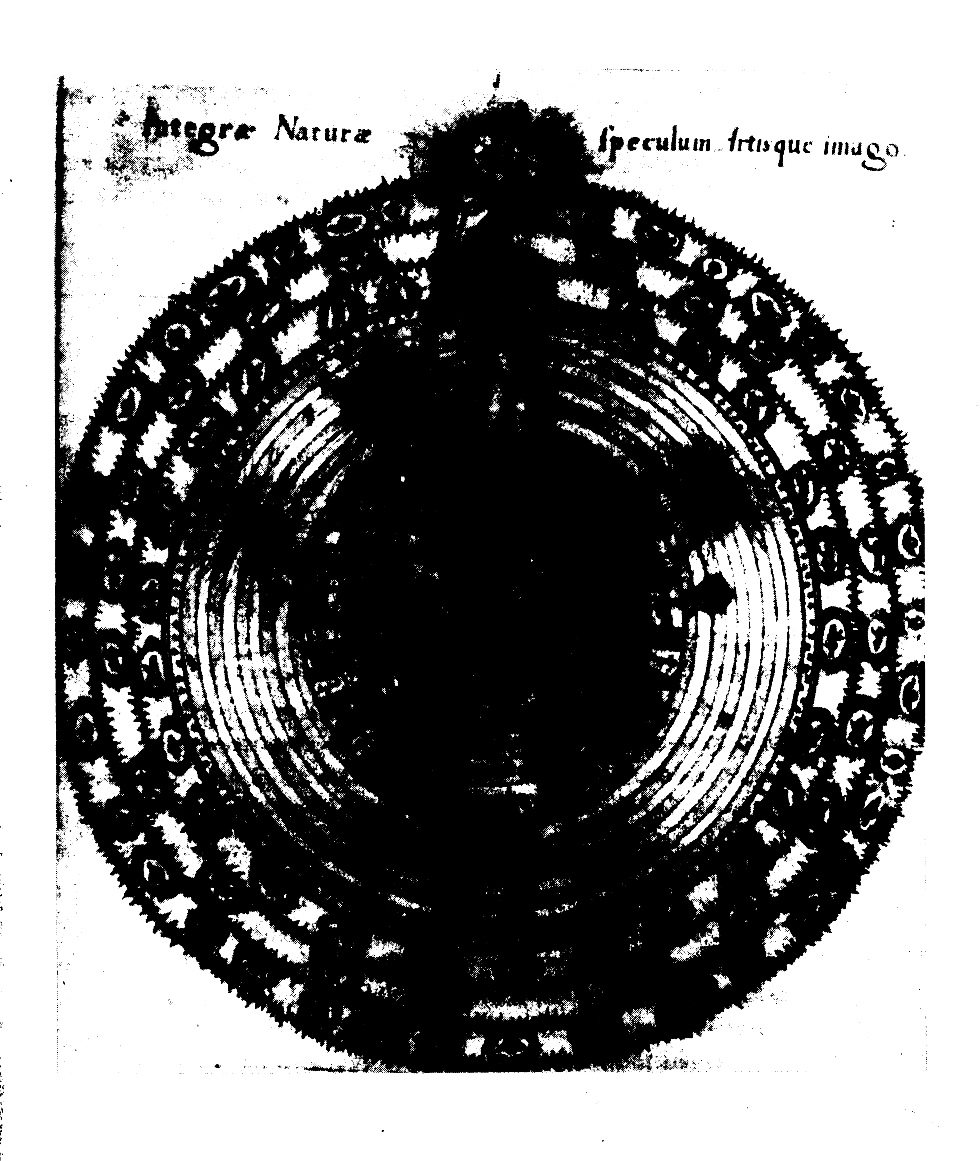
Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), citado a menudo como el primer cabalista del Renacimiento, fue quizá, dicho de forma más precisa, el primer cabalista cristiano no judío.[11] Fue él sin duda quien, en su discurso *Sobre la dignidad del hombre*, proyectado como una introducción a sus novecientas tesis, establece desde el principio la idea de la *concordancia*[12] de cristianismo, Cábala judía, platonismo, aristotelismo, pitagorismo, magia, zoroastrismo, etc., dentro de un marco de *prisca theologia*:

> Por esta razón no me he contentado con añadir a los principios mantenidos en común numerosas enseñanzas sacadas de la antigua teología de Hermes Trismegisto, muchas de las doctrinas de los caldeos y de Pitágoras, y muchos de los misterios ocultos de los hebreos. He propuesto también como temas de discusión varias tesis de filosofía natural y de teología, descubiertas y estudiadas por mí. He propuesto, en primer lugar, una armonía entre Platón y Aristóteles... (245).

10. Véase *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, Arthur Green (comp.) (World Spirituality 13, Nueva York, Crossroad, 1986), caps. 11, 12, 14, 15; A. Green (comp.), *Jewish Spirituality from the Sixteenth-century Revival to the Present* (World Spirituality 14), Nueva York, Crossroad, 1987, caps. 1, 2; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996); ídem, *On the Kabbalah and its Symbolism* (trad. cast.: *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978). Véase también F. Secret, *Le* Zôhar *chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*.

11. «Considérations sur l'Histoire», págs. 19-26.

12. El término «concordancia», utilizado por Hermann Greive («La Kabbale chrétienne de Jean Pic de la Mirandole», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, págs. 159-179) capta maravillosamente bien el espíritu de la concepción no sincretista de la *prisca theologia*. El texto de la *Oration on the Dignity of Man* es citado de la traducción de E. Livermore Forbes, en E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, págs. 223-254.



4. «Integra Naturae Speculum Artisque imago» de Robert Fludd, *Uriusque Cosmi Historia*, volumen I, a (Oppenheim, 1617), págs. 4-5.

En segundo lugar, Pico establece la creencia, siguiendo tal vez al converso Flavio Mitrídates, a quien encontró en París y cuyas traducciones probablemente utilizó,[13] de que «los antiguos misterios de los hebreos [sirven como] ... confirmación de la inviolable fe católica» (249). Éste es un punto muy importante, porque dispone el escenario para la posterior investigación humanista. Pero Pico mismo lo afirma de manera admirable:

> Cuando adquirí estos libros [cabalísticos] a un precio no exiguo para mí, cuando los hube leído con la mayor diligencia e incansable esfuerzo, vi en ellos (Dios es testigo) no tanto la religión mosaica como la religión cristiana. Allí está el misterio de la Trinidad, allí la Encarnación del Verbo, allí la divinidad del Mesías; allí he leído acerca del pecado original, su expiación mediante Cristo, la Jerusalén celestial, la caída de los demonios, los órdenes de los ángeles, el purgatorio y los castigos del infierno, lo mismo que leemos diariamente en Pablo y Dionisio, en Jerónimo y Agustín. Pero en aquellas partes que conciernen a la filosofía, parece escucharse realmente a Pitágoras y a Platón, cuyos principios están tan estrechamente relacionados con la fe cristiana que nuestro Agustín da inconmensurables gracias a Dios porque los libros de los platónicos llegaran a sus manos (252).

Del mismo modo, su definición de la Cábala como tradición revelada que pasó de generación a generación, de Dios a Moisés y siguió después hacia abajo, sirve de modelo a varias generaciones de cabalistas del Renacimiento.[14] Pico enseña, probablemente a partir del *Sepher Yetsirah* o *Libro de la Creación*, la doctrina del En-Sof y las sefiroth, o emanaciones, como *numerationes*, enumeraciones. Y, de manera más específica, al tratar la Sephira Shekhinah, que representa la presencia de Dios en el mundo, y en el mundo corpóreo, sitúa a la humanidad en el centro del mundo. Por su libre albedrío, y debido a su capacidad divinamente otorgada de orientarse hacia arriba o hacia abajo de la jerarquía del ser, el Humano, el Hombre (Adán), puede llegar a ser semejante al Adán Kadmon, el Hom-

13. Greive, «Kabbale chrétienne de Pic», pág. 161 y *passim*; y Chaim Wirszubski, «L'Ancien et le nouveau, dans la confirmation kabbalistique du christianisme par Pic de la Mirandole», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, págs. 181-193, que estudia en detalle la Cábala como prueba de las doctrinas cristianas en las 900 *Tesis* o *Conclusiones*.

14. Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia, Opera omnia (1557-1573)*, Cesare Vasoli (comp.), vol. 1, págs. 166-181.

bre celestial (Cristo).[15] Trata de los misterios cabalísticos de los Nombres de Dios[16] y de los treinta y dos senderos de la sabiduría por los que Dios produce la creación. Ya vimos la idea en Thenaud, donde los treinta y dos senderos se componen de las diez sefiroth y los veintidós caracteres del alfabeto.

Otra de las fuentes de Thenaud, Johannes Reuchlin (1455-1522), se inspiró en la obra de Pico, que desarrolló más discursivamente. En realidad, la mejor conocida de sus dos obras sobre la Cábala, *De arte cabalística* (1517), aparece en la *Opera omnia* de Pico.[17] Su texto anterior, *De verbo mirífico* (1494), presenta un diálogo entre tres oradores, Sidonio, filósofo «epicúreo»; Baruch, pensador hebreo; y Capnion (Reuchlin), cristiano, cada uno de los cuales domina respectivamente uno de los tres días y los tres libros de la obra. Ahora bien, existe obviamente una progresión desde la sabiduría de la antigüedad a la del Antiguo Testamento, en las perspectivas talmúdica y cabalista, y a la del cristianismo. Del mismo modo, la sabiduría de la antigüedad es en gran parte geográfica, matemática y cosmológica (elemental); la de Baruch se ocupa del mundo de las emanaciones desde los Nombres divinos, de los caminos de la creación, del conocimiento cabalístico (celestial); mientras Capnion se preocupa por las verdades espirituales últimas basadas en el nombre pronunciable de Cristo (angélico). Puede ser cierto, como señala Blau, que el conocimiento de Reuchlin de la Cábala en esta fase de su estudio sea limitado y contenga errores; pero recordemos que Reuchlin escribe desde la perspectiva de la *prisca theologia*. No está interesado en la pura Cábala en un contexto de aislamiento histórico, sino en la Cábala únicamente como *una* manifestación de la verdad espiritual cuya expresión más absoluta se revela en Cristo. Si, como también Blau sugiere, su Cábala es más pitagórica que cabalística, ¿no resulta de la visión de Reuchlin que Moisés y Pitágoras son exponentes de una misma sabiduría? Entre las ideas que él expone aquí, llamemos la atención sobre los siguientes pun-

15. *Conclusiones, Opera omnia*, vol. 1, págs 80-83 y 106-113; *De hominis dignitate, Opera omnia*, vol. 1, págs. 314-324; y Greive, «Kabbale chrétienne de Pic», pág. 168.

16. *Conclusiones, Opera omnia*, vol. 1, págs. 80-83 y 106-113; y Greive, «Kabbale chrétienne de Pic», págs. 171-172.

17. *Opera omnia*, vol. 1, págs. 733-899. Friedrich Frommann Verlag publicó en Stuttgart-Bad Cannstatt en 1964 un facsímil de *De arte cabalistica, 1517* junto con *De verbo mirifico, 1494*. F. Secret publicó en Aubier Montagne (París, 1973), una traducción del *De arte, La Kabbale*, en la serie Pardès, G. Vajda (comp.), con una excelente introducción y notas críticas.

tos: 1) Reuchlin da los nombres de las sefiroth en un orden parcialmente incorrecto.[18] 2) El hebreo es la más antigua de las lenguas, la lengua usada por Dios para la creación, para el diálogo con la humanidad y entre los seres humanos y los ángeles, es la lengua escrita más antigua, y Moisés es el primer autor (*De verbo* 2.42-43). 3) Los misterios de toda la creación están expresados en el Tetragrammaton, del que toda la creación ha emanado por voluntad divina (60-72), como se manifiesta en una larga lista de cosas caracterizadas por la Tétrada. 4) Como explica Capnion el tercer día, Logos es la Palabra prodigiosa, el nombre del Hijo, Yhsvh, coexistiendo el Pentagrammaton con el otro nombre de Dios, YHVH, del tiempo de la ley. Yhsvh contiene el determinante del Hijo, *shin*, el elemento determinante de *Esh*, fuego (73-103), uno de los signos principales de la edad de la Gracia y el Espíritu.

El *De arte cabalistica*, como señala Secret, se elabora sobre el *De verbo*, pero no es una mera repetición en forma o contenido.[19] Obviamente, Reuchlin sacó gran provecho de su estudio del hebreo en los años en que él mismo llegó a ser uno de los hebraístas más notables de Europa.[20] Además, tiene una obra en tres partes, el *De arte*, que presenta un diálogo entre Simeón, Filolao y Marranus; Simeón habla en los libros 1 y 3 sobre la

18. Blau, *Christian Interpretation*, pág. 47. El capítulo «Pythagoras redivivus» (págs. 41-64) trata de Reuchlin; nota 28 (págs. 46-47) corrige de este modo la lista de las Sephiroth:

Forma correcta

	1. KETER	
3. BINAH		2. CHOCHMAN
5. GEBURAH (O PACHAD)		4. CHESED
	6. TIPHERETH	
8. HOD		7. NETZAH
	9. YESOD	
	10. MALCHUTH	

Lista de Reuchlin

	1. KETER	
3. BINAH		2. CHOCHMAN
5. HOD		4. NETZAH
	6. TIPHERETH	
8. MALCHUTH		7. GEBURAH
	9. CHESED	
	10. PACHAD	

19. Secret, «Introduction», en Reuchlin, *La Kabbale*, trad. Secret, págs. 7-17.
20. Ibíd., págs. 6-8; Blau, *Christian Interpretation*, págs. 41-50, esp. pág. 50.

Cábala; Filolao es un pitagórico cuya «filosofía» determina el libro 2 en ausencia de Simeón, que debe observar el Sabbath; el muhammadiano Marranus participa activamente los tres días. Según Simeón, «la Cábala es un alquimia que transforma las percepciones externas en internas, luego en imágenes, opinión, razón, intuición, espíritu y, finalmente, luz. Esa deificación es simbolizada por el lugar del microcosmo Tiferet, el gran Adán, en medio del árbol de las sefiroth... Esta deificación no se logra sin un trabajo de ascetismo moral e intelectual».[21] Matemáticas y metafísica no bastan; sólo la madurez en la vía contemplativa, don de Dios, nos lleva a la deificación [θεοσις] (*Kabbale* 27-44; *De arte* 115-123). El libro 3 clarifica la doctrina de los treinta y dos senderos de la sabiduría, el del número 10, cuyo radio, 5 (el número esférico), cuando es multiplicado por 10 (el número del universo), da 50, el número de las puertas y el jubileo; y cuando añadimos a las puertas el número de letras, llegamos a 72, el número de los Nombres de los ángeles y de Dios. En su obra, Reuchlin distingue entre Cábala práctica y Cábala espiritual, y supone, como Pico antes que él pero más incisivamente, que los nombres de los ángeles pueden ser empleados en la magia cabalística (*Kabbale* 203-314; *De arte* 210-271).[22]

Otro contemporáneo de Thenaud, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), al que sin duda conoció en los agitados años en que el último sirvió como astrólogo a Luisa de Saboya, era conocido popularmente como el brujo-nigromante Herr Trippa de Rabelais (*Tiers Livre*, cap. 25). Desarrolló incluso más plenamente los supuestos aspectos mágicos de la Cábala.[23] En el libro 1 (mundo elemental), Agrippa se interesó por la naturaleza y las virtudes de las cosas, por los planetas y sus simpatías e influencias, por las pasiones del alma, y de la humanidad, la naturaleza humana y la relación de los seres humanos como microcosmo con

21. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 57-58.
22. Ibíd., págs. 60-69.
23. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, «Agrippa von Nettesheim et la Kabbale», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 197-209. Los mejores estudios de Agrippa son los de Auguste Prost (*Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*) y Charles G. Nauert, Jr. (*Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*). Sus obras han sido editadas en un facsímil en dos volúmenes del texto de Lyon de 1600 en Hildesheim y Nueva York por Georg Olms Verlag en 1970: *Opera*. Es posible que Thenaud pueda haber conocido la obra de Agrippa, pero obviamente sólo en forma de manuscrito o de manera oral, dada la fecha de la publicación. No da, sin embargo, muchas indicaciones de interés en las artes mágicas *per se*. Y, claro está, su propio texto, aunque posteriormente revisado en al menos un manuscrito, fue completado antes de que Agrippa viniera a la corte francesa. ¿Influyó más bien Thenaud a Agrippa en su *De vanitate*, como sugiere Secret en *Kabbalistes chrétiens*, págs. 156-157?

el macrocosmo. En el libro 2 (mundo intelectual), Agrippa trata de los números, y enumera naturalmente como «diez» los diez Nombres de Dios y de las sefiroth (2.13.194-195); como «doce» los Nombres hebreos de Dios de doce letras y de los órdenes de ángeles y tribus, etc. (14.196-199). Analiza el *Notariacon*, los valores de las letras con sus significados místicos (19.209-211) y las ciencias relacionadas de cosmología y astrología. El libro 3 (mundo celestial) presenta la religión en su relación con la magia y la dependencia que el mago tiene de Dios para su conocimiento (caps. 1-9). En los capítulos restantes, habla sobre los Nombres de Dios, ángeles y demonios, revelando un conocimiento sumario de las enseñanzas cabalísticas, teórico o espiritual y práctico, que él sitúa junto a las enseñanzas de Orfeo, Pitágoras, Zoroastro, etc., en el contexto de las ciencias ocultas, demostrando una clara creencia en la posibilidad de la práctica mágica. Su magia demónica y angélica, como observa Müller-Jahnke, es más «cristiana» que verdaderamente cabalista en su origen.[24] Si Agrippa denunciaba el estudio de la Cábala en su *De vanitate scientiarum* como alegorización supersticiosa después de la venida de Cristo, no es que rechace realmente la Cábala o cualquiera de las ciencias humanas *per se*, sino más bien que, como clarifica la introducción de *De occulta philosophia*, todas estas ciencias deben situarse en la perspectiva adecuada. Ninguna tiene validez por sí misma o en sí misma; colectivamente son valiosas como expresiones parciales de la verdad, pero la Verdad como tal sólo es revelada por Dios en la fe cristiana. Cualquier conocimiento que tengamos de ella es un don de Dios no logrado exclusivamente por nuestros esfuerzos y en absoluto por nuestros méritos. El hecho de que Agrippa publicara *De occulta* (comenzado en 1510) en 1533 debería considerarse menos como una vacilación desde el *De vanitate* que como una confirmación de la idea dada en interpretación de sus propias afirmaciones. En sus obras Agrippa analizó extensamente dos textos cabalísticos fundamentales, el *Zohar* y el *Sepher Yetsirah*. Una vez más vemos sublimado el estudio de la Cábala en las ciencias ocultas o herméticas como parte de la *prisca theologia*.

Otro importante contemporáneo de Thenaud para el estudio de la Cábala, aunque probablemente no para el propio texto de Thenaud, Francesco Giorgio o Zorzi (1460-1540) de Venecia, compuso una obra muy

24. Müller-Jahncke, «Agrippa», págs. 200-204.

mal comprendida titulada *De harmonia mundi*, que dedicó a Clemente VII en 1527. La obra tiene un elaborado esquema: tres libros o cánticos, cada uno subdividido en ocho tonos y cada tono en un número desigual de capítulos. Jacques Fabry, en una de las mejores interpretaciones de la obra de Giorgio hasta la fecha, llama nuestra atención sobre el hecho de que el *De harmonia* presenta, quizá con mayor claridad que Pico o Reuchlin, las ideas básicas de los cabalistas del Renacimiento. Es una obra de extrema erudición de un hombre que pasó su tiempo leyendo y estudiando no sólo a los filósofos de la antigüedad y las lenguas antiguas, sino también a los padres de la Iglesia y los escritos de los *prisci theologi* y *platonici* contemporáneos. El libro de Giorgio merece una investigación minuciosa y un estudio profundo.[25]

La obra del cabalista italiano Paul Rici, *De coelesti agricultura*, publicada en 1541, refleja el contenido de numerosas obras menores que se remontan hasta 1507, entre las que se encuentra su traducción de *Porta Lucis* (1515). Para Rici, que es citado por Thenaud, la Cábala confirma todos los dogmas fundamentales del cristianismo (Trinidad, nacimiento virginal, etc.), y la ve como una forma más espiritual de contemplación. A menudo olvidada por los historiadores de la espiritualidad, la obra de Rici merece un reconocimiento en la historia de la Cábala.[26]

De menor renombre pero de mayor importancia inmediata y personal para Thenaud fue la obra y la influencia de Agostino Giustiniani (1470-1536), llamado por Francisco I para enseñar en París, donde permaneció hasta 1522. Publicó una traducción de la *Guía de perplejos* de Maimónides, un Salterio políglota (con ocho versiones de cada salmo) con inspirados comentarios cabalísticos, y (en 1513) una oración basada en los setenta y dos Nombres de Dios en hebreo y latín. Fabry dice de él: «La Cábala de A. Giustiniani no es sólo un asunto de gramáticos que discuten sobre las letras y su valor numérico, es una Cábala mucho más rica, repleta de modulaciones sobre el nombre de Dios». Espiritual poco conocido cuya obra merece estudiarse y editarse, Giustiniani sigue siendo virtualmente desconocido.[27]

25. Fabry, «La Kabbale chrétien en Italie»; véase también *L'Harmonie du monde, divisée en trois cantiques: Oeuvre singulier, et plein d'admirable érudition*, trad. Guy Le Fèvre de la Boderie. También se traduce el *Heptaplus* de Pico.

26. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 87-99; Fabry, «La Kabbale chrétienne en Italie», págs. 54-57.

27. Fabry, «La Kabbale chrétienne en Italie», pág. 70; Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 99-102.

Una de las figuras más importantes en la historia de la Cábala renacentista, el cardenal Egidio (Gilles) da Viterbo (1465-1532), escribió mucho y tradujo más; pero no publicó nada. En 1959 François Secret publicó dos de sus tratados más importantes: el breve *Libellus de litteris hebraici* (1517) y el mucho más largo *Scechina* (1530). Su importancia radica fundamentalmente en la claridad y profundidad de su expresión en cuanto a, respectivamente, la significación espiritual de todas las letras del alfabeto hebreo y la importancia y el sentido de la décima de las sefiroth, la Shekinah, la manifestación de Dios que habita entre nosotros. La longitud del último texto, que ocupa unos 192 folios manuscritos o 470 páginas en la edición moderna, que trata un tema tan estrictamente definido, da cuenta de la preparación y el estudio que llevó su elaboración y de la gran importancia que el texto hebreo tuvo para la época. Los tratados que se ocupan de los principales temas cabalísticos que hemos señalado, elaboran esas ideas con el máximo detalle. Las obras de Viterbo fueron conocidas de manera indirecta en su día por su influencia en Galatino, Teseo Ambrogio, Widmanstetter, y, de manera menos inmediata, Postel. Tal vez de mayor importancia aún es la influencia de Viterbo sobre el desarrollo y promulgación de la Cábala a través de su propio círculo, pues tenía en su corte o servicio doméstico a conversos y cristianos hebraístas que copiaban textos y buscaban manuscritos, contribuyendo a la creación de una de las bibliotecas hebreas más admirables del Renacimiento, desgraciadamente dispersa tras la muerte de Viterbo. Si un cardenal, que pronunció la alocución de apertura del Concilio de Letrán, que sirvió como embajador papal en muchas misiones importantes, prestó tanta atención y tanto tiempo al estudio de la Cábala, en un contexto de *prisca theologia*, está claro que debió de haber sido un aspecto importante del pensamiento renacentista.[28]

Entre las obras y traducciones de Gillaume Postel (1510-1581), uno de los cabalistas más curiosos del Renacimiento, se encuentran el *Zohar*, el *Bahir*, partes de los comentarios de Recanati y el *Beresith Rabba*; comentarios al Apocalipsis y Ruth; el *Absconditorum clavis*, el *De nativitate mediatoris ultima*; su *Candelabrum typicum* hebreo/latino (editado en

28. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 106-121; y su introducción (págs. 9-20) en el primero de los dos volúmenes de su edición de las obras de Viterbo, Edizione Nazionale die Classici del Pensiero Italiano, ser. 2,10. Sobre Galatino, véase Anna Morisi, «Galatino et la Kabbale chrétienne», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 211-231.

una hermosa edición moderna por Secret), entre otros muchos. Si Postel llegó a ser uno de los más cualificados investigadores hebreos y árabes de su tiempo, sus logros filológicos fueron contrarrestados en gran medida por sus «visiones proféticas», su audición de voces, y su relación muy particular con Madre Juana. Conoció a ésta, una devota trabajadora de la caridad, en el hospital de San Juan y San Pablo en Venecia, donde él trabajaba como capellán; fue ella quien le sirvió de guía y madre espiritual, aunque fuera iletrada, para comprender el *Zohar*. Después de su muerte, Postel la identificó con la *Virgen veneciana*, la manifestación femenina del Mesías. Después de su crisis visionaria, Postel (quizá poseído por su *anima*), identifica claramente a Madre Juana con la Shekinah como manifestación del Hijo del Hombre.[29] Si bien debemos contemplar sus comentarios con cautela, sus estudios de Cábala demuestran hasta qué punto podía llegar un adepto en su dedicación personal a la Cábala en el contexto de la *prisca theologia*. Su vida y buena parte de su obra es causa de que se le contemple con cautela, si no con sospecha sobre su cordura. Esa cautela es típica de la actitud que tienen quienes no están convencidos del valor de las llamadas ciencias esotéricas para sus adeptos e incluso para quienes las estudian. Si, en nuestro breve informe sobre la temprana Cábala del Renacimiento, hemos tratado de aquellos positivamente motivados por el estudio de la tradición, debemos llamar la atención de nuestros lectores también sobre el punto de vista negativo.

Gershom Scholem señala claramente que entre los judíos no simpatizantes con la Cábala hubo una manifiesta hostilidad contra los conversos que usaban la Cábala para «probar» los principios dogmáticos del cristianismo: tales críticos argüían que la Cábala era, en efecto, no judía. Quizá los argumentos de aquéllos ponen al descubierto la sospecha de los judíos ortodoxos conservadores ante la orientación más «individualizada» de los místicos judíos que seguían la tradición.[30] También ello pone de relieve un unilateralismo de la creencia judía, comparable al de-

29. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 171-186; ídem, *Le* Zôhar, 6, págs. 51-78, 104-114; W. J. Bouwsma, *Concordia mundi, The Career and Thought of Guillaume Postel*. Una extensa bibliografía de las obras de Postel y de los estudios críticos sobre este autor aparece en Secret, *Kabbalistes chrétiens*; véase también sus «Notes sur G. Postel», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 35 (1973), págs. 85-101; 37 (1975), págs. 101-132.

30. Scholem, «Considérations», págs. 19-20; ídem, *Major Trends*, págs. 1-39, 287-324; véase también Secret, «L'*Ensis Pauli* de Paulus de Heredia», en *Sefarad* 26 (1966), págs. 79-102, 253-71.

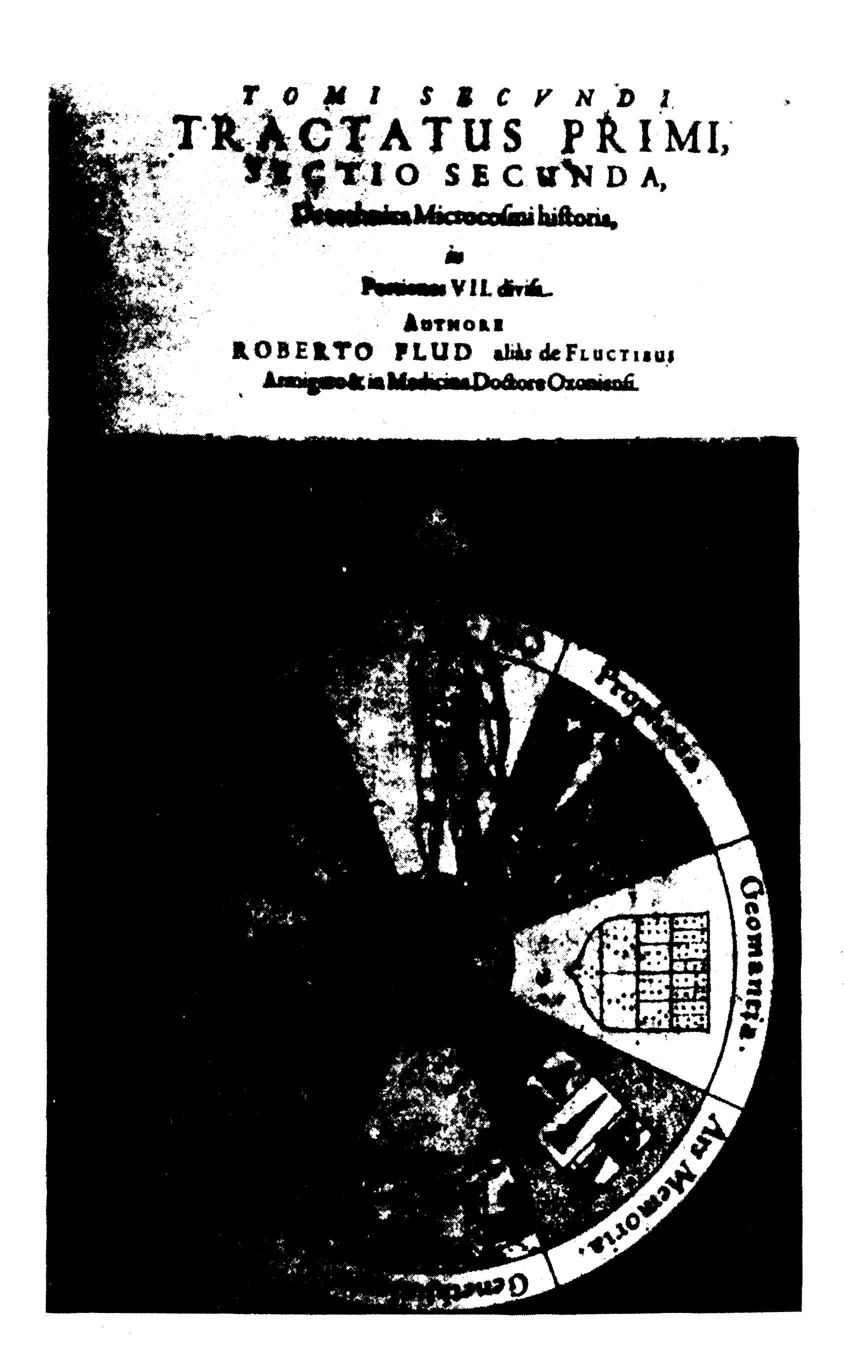
mostrado por Thenaud y, entre otros, Johann Albrecht Widmannstadt (1506-1557). El último, colega de Viterbo y Postel, cuenta en su prefacio al *Novum testamentum syriacum* (1555) que había reaccionado con acritud a la doctrina cabalística de Dattilo de la salvación universal de todas las especies de la creación; esas monstruosas opiniones eran para Widmannstadt, que consideraba favorablemente otros aspectos de la Cábala, un caballo de Troya a punto de asaltar la Iglesia verdadera de Cristo.[31] Recordemos también la oposición por parte del papa Inocencio VIII y la curia romana a las *Conclusiones*[32] de Pico y la disputa que estalló en Colonia contra Reuchlin. El instigador de esta última, un tal Johannes Pfefferkorn, judío converso, estaba tan convencido de su nueva fe que trató de persuadir a Maximiliano I de que condenara al fuego todos los libros hebreos pertenecientes a las comunidades judías. Posteriormente, atacó a Reuchlin por su interés por el hebreo y la Cábala. Agrippa von Nettesheim escribió en defensa del *De verbo* de Reuchlin, y más tarde, para impedir los ataques del enemigo, escribió una carta abierta al consejo de Colonia defendiendo al cabalista antes de publicar allí su *De occulta philosophia*.[33]

En Inglaterra, el interés por la Cábala se desarrolló lenta y casi cautelosamente, revelando al mismo tiempo un elemento negativo. John Colet (1466-1519) se mostró vacilante; John Fisher (1549-1535) defendía la Cábala en su condena de Lutero; Tomás Moro tradujo la vida de Pico, pero no se detuvo en absoluto en la Cábala; el francés Giles du Guez, bibliotecario de Enrique VII y Enrique VIII, demostró conocimiento de las cincuenta puertas; Everard Digby y John Dee (1527-1608) demostraron conocer bien a los más importantes cabalistas del continente, andando el último su propio camino cabalista. Reginald Scott (1538-1599), John Rainolds (1549-1607) y Francis Bacon (1561-1626) rechazaron los aspectos papistas, supersticiosos, filosóficos o materialistas de la Cábala. El más célebre de los cabalistas ingleses fue Robert Fludd (1574-1637), cuyas obras *Filosofía mosaica* y *Summum bonum* son una defensa de los grandes cabalistas continentales y de la verdadera Cábala que, en la segunda de es-

31. Scholem, «Considérations», págs. 20-21; Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 121-126; ídem, «Un cheval de Troie dans l'église du Christ: La Kabbale chrétienne», en *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, págs. 153-166.

32. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 32-38.

33. Müller-Jahncke, «Agrippa», págs. 197-205.



5. Cubierta de Robert Fludd, *Uriusque Cosmi Historia*, volumen II (Oppenheim, 1619).

tas obras, distingue como «Bereschith» y «Mercawa» (Notaric y Temurah) de la Cábala supersticiosa de Gematrion, Notaric y Temurah.[34]

Nuestro estudio podría continuar casi hasta el infinito, pero nos encontraríamos, en su mayor parte, con la repetición, amplificación o continuación de la obra realizada sobre la Cábala por los primeros humanistas, Pico, Reuchlin, Rici, Viterbo y otros. Una gran excepción la constituye el desarrollo independiente del lurianismo en la comunidad judía de Safed (Alta Galilea) tras el éxodo de España. Scholem ha tratado ampliamente la obra de Isaac Luria, que se habría dejado sentir en los movimientos cabalísticos europeos occidentales posteriores, por ejemplo, en la obra de Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Dignatario y teósofo luterano, Oetinger expuso una filosofía sagrada profundamente inspirada por la Cábala renacentista, el lurianismo y Jacob Boehme.[35]

• • •

Evidentemente, la Cábala, aspecto fundamental del pensamiento renacentista, contribuyó de manera significativa a la renovación de la conciencia espiritual de una parte de los humanistas del Renacimiento. Éstos situaron la obra de los cabalistas o bien alineada con las otras ciencias que ellos consideraban en la tradición de la *prisca theologia*, o bien,

34. Secret, *Kabbalistes chrétiens*, págs. 228-238; Serge Hutin, «Note sur la création chez trois kabbalistes chrétiens anglais: Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 149-156.

35. P. Deghaye, «*La Philosophie sacrée* d'Oetinger», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 233-278; Scholem, *Major Trends*, págs. 238, 244-286 405, 407-415; Ernst Benz, «La Kabbale chrétienne en Allemagne, du XVIe au XVIIIe siècle», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 89-148. Para una perspectiva más completa sobre cabalistas tanto mayores como menores no tratados aquí, consúltense las obras de Blau y Secret y el muy útil volumen de los *Cahiers de l'Hermétisme* aquí citado (*Kabbalistes chrétiens*) así como otros de la colección que tratan de la Cábala y otras ciencias herméticas. Los siguientes estudios, entre otros muchos, de Secret son también especialmente útiles: «La Kabbale chez Du Bartas et son commentateur Claude Duret», en *Studi francesi* n 7 (1959), pág. 1-11; «Les "Annotationes decem in sacram Scripturam" de Petrus Antonius Beuter», *Sefarad* 29 (1969), págs. 319-332; «Un Kabbaliste chrétien oublié: Jean Phelippeaux, jésuite du XVIIe siècle», en *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences Religieuses, vol. 82, págs. 7-34; «Notes pour l'histoire des juifs en France et les hebraïsants chrétiens», en *Revue d'études juives* 134.1-2 (1975), págs. 81-100; «Histoire de l'Esotérisme chrétien», en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, págs. 243-250; «Notes sur les hebraïsants chrétiens et les Juifs en France», en *Revue des études juives* 126.4 (1967), págs. 417-433; «Notes sur quelques kabbalistes chrétiens», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36 (1974) págs. 67-82. La serie de revistas, artículos y estudios publicados en *ARIES*, Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esotérisme, Neuilly-sur-Seine, La Table d'Émeraude), publicada desde 1982 bajo la dirección de A. Faivre, P. Deghaye y R. Edighoffer, son de máxima utilidad para las últimas obras publicadas sobre el Renacimiento, la Cábala y otras ciencias herméticas. Véase también el estudio de Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*.

como Thenaud, vieron en la Cábala una prefiguración, de manera semejante a como los primeros padres habían visto el Antiguo Testamento. Algunos, como Pico, Reuchlin, Postel y otros, abierta o cautelosamente, vieron en la Cábala, como Dattilo, una indicación de la salvación universal. El aspecto «mágico» o «místico» de nombre, letra y número en el proceso creativo era de particular interés en una época preocupada por la perspectiva *imaginista*, en la que el lenguaje simbólico como expresión de la realidad ocupó la atención durante unas pocas pero intensas generaciones antes de dar paso al racionalismo, no de Descartes, sino de los cartesianos. Su entusiasmo introdujo un final, al menos entre un pequeño número de judíos y cristianos, en los guetos de la mente, abriendo el camino a la posibilidad de compartir un misticismo espiritual vital para ambas comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *Opera*, facsímil de 1600 (?), texto de Lyon, 2 vols., Hildesheim y Nueva York, Georg Olms Verlag, 1970.

Georges, François (Francesco Giorgio), *L'Harmonie du monde, divisée en trois cantiques: Oeuvre singulier, et plein d'admirable érudition*, París, Jean Macé, 1579. Nueva edición en facsímil: Neuilly/Seine, Arma Artis, 1978. Georges (Giorgio) es también el autor de *Problemata* (1536), otra obra importante de la Cábala cristiana y de un extenso poema en italiano, *L'Elegante Poema* (un manuscrito que no fue publicado hasta 1991; véase *L'Elegante Poema*, Jean-François Maillard [comp.], París, Arché, 1992).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Heptaplus*, trad. de Guy Le Fèvre de la Boderie, en François Georges, *L'Harmonie du monde*.

—, *Opera omnia* (1557-1573), Cesare Vasoli (comp.), vol. 1, Hildesheim, Olms, 1969.

—, «Oration on the Dignity of Man», trad. de E. Livermoe Forbes, en *The Rennaissance Philosophy of Man*, E. Cassirer, P. O. Kristeller y John Herman Randall (comps.), págs. 223-254, Chicago, University of

Chicago Press, 1961 (trad. cast.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 1988).

Reuchlin, Johannes, *De arte cabalistica, 1517. De verbo mirifico, 1494*, facsímil, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964.

—, [*De arte cabalistica*], *La Kabbale*, G. Vajda (comp.), París, Aubier-Montaigne, 1973.

Thenaud, *La Cabale métrifée*, París, Bibliothèque Nationale, MS fr. 882.

—, *Traité de la Cabale* o *Traité de la Cabale chrétienne*. 1) París, Bibliothèque de l'Arsenal, MS fr. 5061. 2) Ginebra, Bibliothèque Municipale, MS fr. 167. 3) Nantes, Bibliothèque Municipale, MS 521 (fr. 355).

Viterbo, Egidio da, *Scechina e libellus de litteris hebraicis*, F. Secret (comp.), Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, ser. 2, 10-11, 2 vols., Roma, Centro internazionale di studi umanistici, 1959.

Estudios

ARIES, Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esotérisme, A. Faivre, P. Deghaye y R. Edighoffer (comps.), Neuilly-sur-Seine, La Table d'Émeraude, 1985.

Benz, Ernst, «La Kabale chrétienne en Allemagne, du XVIe au XVIIIe siècle», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens* (*Cahiers de l'Hermétisme*), págs. 89-148, París, Albin Michel, 1979.

Blau, Joseph Leon, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Port Washington (Nueva York), Kennikat, 1965.

Bouwsma, W. J., *Concordia mundi. The Carrer and Thought of Guillaume Postel*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

Deghaye, Pierre, «La Philosophie sacrée d'Oetinger», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 233-278.

Fabry, Jacques, «La Kabbale chrétienne en Italie», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 49-64.

Greive, Hermann, «La Kabbale chrétienne de Jean Pic de la Mirandole», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 159-179.

Hillman, James, «Further Notes on Images», en *Spring* (1978), págs. 152-182.

—, «Image Sense», en *Spring* (1979), págs. 130-143.

—, «An Inquiry into Image», en *Spring* (1977), págs. 62-88.

Hutin, Serge, «Note sur la création chez trois kabbalistes chrétiens anglais: Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 149-156.

Faivre, A. y F. Tristan (comp.), *Kabbalistes chrétiens* (*Cahiers de l'Hermétisme*), París, Albin Michel, 1979.

Masters, G. Mallary (comp.), *La Lignée de Saturne de Jehan Thenaud*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 130, Ginebra, Droz, 1973.

—, *Rabelaisian Dialectic and the Platonic Hermetic Tradition*, Albany, SUNY Press, 1969.

Morisi, Anna, «Galatino et la Kabbale chrétienne», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 211-231.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter, «Agrippa von Nettesheim et la Kabbale», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 197-209.

Nauert, Charles G. Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Illinois Studies in the Social Sciences 55, Urbana, University of Illinois Press, 1965.

Prost, Auguste, *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, 2 vols., París, Champion, 1881, 1882.

Scholem, Gershom, «Considérations sur l'Histoire des débuts de la Kabbale chrétienne», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 17-46.

—, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken, 1961 (trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996).

—, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York, Schocken, 1965 (trad. cast.: *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978).

Secret, François, «Les "Annotationes decem in sacram Scripturam" de Petrus Antonius Beuter», en *Sefarad* 29 (1966), págs. 319-332.

—, «Un Cheval de Troie dans l'église du Christ: La Kabbale chrétienne», en *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, págs. 153-166, De Pétrarque à Descartes 30, París, Vrin, 1974.

—, «L'*Ensis Pauli* de Paulus de Heredia», en *Sefarad* 26 (1966), págs. 79-102, 253-271.

—, «Histoire de l'Esotérisme chrétien», en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, École pratique des hautes études, V^e section, París, P.U.F., 1968, págs. 243-250.

—, «La Kabbale chez Du Bartas et son commentateur Claude Duret», *Studi francesi* n 7 (1959), págs. 1-11.
—, «Un Kabbaliste chrétien oublié: Jean Phelippeaux, jésuite du XVIIe siècle», *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences Religieuses, vol. 82, págs. 7-34.
—, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, Dunod, 1964 (trad. cast.: *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979).
—, «Lectures de Platon et d'Aristote à la Renaissance: Aristote et les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance», en *XVIe colloque international de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance*, págs. 277-291. De Pétrarque à Descartes 32, París, Vrin, 1976.
—, «Notes pour l'histoire des juifs en France et les hebraïsants chré-tiens», en *Revue des études juives* 134.1-2 (1975), págs. 81-100.
—, «Notes sur G. Postel», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 35 (1973), págs. 85-101; 37 (1975), págs. 101-132.
—, «Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France», en *Revue des études juives* 126.4 (1967), págs. 417-433.
—, «Notes sur quelques kabbalistes chrétiens», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36 (1974), págs. 67-82.
—, *Le* Zôhar *chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, Mouton, 1964.
Vasoli, Cesare, «L'Hermétisme à Venise, de Giorgio à Patrizi», en *Présence d'Hermès Trismégiste* (*Cahiers de l'Hermétisme*), París, Albin Michel, 1988, págs. 120-152.
Walker, Daniel P., «Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), págs. 100-120.
—, «The *Prisca Theologia* en Francia», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), págs. 204-259.
—, Wirszubski, Chaim, «L'Ancien et le nouveau, dans la confirmation kabbalistique du christianisme par Pic de la Mirandole», en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Kabbalistes chrétiens*, cit., págs. 181-193.
Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964 (trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1994).
Zambeli, Paola, *L'ambigua natura della magia*, Milán, Arnoldo Mondadori, 1991.

Capítulo V

Paracelso y sus seguidores

Heinrich Schipperges

En la transición de la Edad Media a los tiempos modernos nos encontramos con una de las figuras más fascinantes de la historia de la cultura, Teophrastus von Hohenheim (1493-1541), que más tarde se dio el nombre de Paracelso. Fue médico, filósofo y teólogo, y su visión del mundo estaba sostenida y permeada por una espiritualidad perfectamente concreta.

La visión que Paracelso tiene del mundo y la humanidad está basada en una filosofía natural completamente espiritual que comprende todos los fenómenos de la historia y la sociedad. Esto no tiene como resultado —como en el siglo XIX— una ciencia única, universalmente obligada, con su dogmatismo metodológico, a la que más tarde podrían añadirse aspectos psicosociales sólo como principio de compensación. Por contraste a esa forma de pensamiento axiomáticamente reducido y monocular, Paracelso esboza un cuadro a gran escala de las categorías del pensamiento y la acción médica y así fabrica el único hilo que puede mostrar la salida del laberinto en el que impera el Minotauro, el *monoculus* con su mirada tuerta y su terror metodológico.

En ningún lugar se observa con mayor claridad la creciente constricción científica metodológica y las posibilidades metodológicas de comprender a toda persona, sana o enferma, que en la medicina de Paracelso. Aquí es posible ver ya con tremenda claridad el vacío que se abre entre el núcleo cada vez más firme de las ciencias y las ciencias suprimidas: una escisión, una brecha, que en los tiempos modernos debía llevar a la dicotomía entre las ciencias naturales y las humanidades.

Desde mediados del siglo XVI la edad anatómica desarrolló con una consistencia cada vez mayor una teoría estructural especializada (morfología), una teoría funcional muy diferenciada (psicología), y una compleja teoría de la enfermedad (patología), que desde mediados del siglo XIX se prolonga en una patología general obligatoria para todas las disciplinas médicas. Por contraste, la correspondencia intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza es contemplada por Paracelso con bastante claridad cuando reconoce y confiesa «que el filósofo no encuentra nada diferente en el cielo y en la tierra que lo que encuentra también en los seres humanos, y que el médico no encuentra en los seres humanos nada distinto a lo que el cielo y la tierra tienen igualmente». En los seres humanos está el signo de todas las cosas; el ser humano es semejante a un diamante especialmente pulido, en el que todo el mundo se refleja.

Paracelso dice que el ministerio del médico consiste en alejar la aflicción en este mundo de miseria; sin embargo, el arte de la curación es necesario para el sano y para el enfermo, para todos nosotros. El ministerio del médico para con los seres humanos es «conservar la salud del cuerpo y restituir a la persona enferma su antiguo estado de salud». El arte curativo es antropología aplicada.

En este análisis del sistema de Paracelso y sus discípulos, me limitaré a los siglos XVI y XVII y sólo me referiré de pasada a sus efectos en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, el «paracelsismo» como un todo —y también la cuestión básica del «auténtico» Paracelso— es un fenómeno que no puede de ninguna forma ser enfocado adecuadamente por la historia de la ciencia moderna, y mucho menos ser resuelto como problema.

Un análisis de los «discípulos de Paracelso» en términos de la historia de la ciencia no podrá llegar a ninguna documentación convincente a menos que presuponga, de manera esquemática pero clara, los fundamentos y líneas maestras del «auténtico» Paracelso. Por eso, discutiré en primer lugar los fundamentos del *Corpus Paracelsicum*, y luego volveré a la distorsión de Paracelso en los siglos XVI y XVII, considerando finalmente la influencia del paracelsismo en la primera parte del período moderno. Aquí me referiré únicamente a las investigaciones sobre la vida y obra de Paracelso.[1]

1. La vida y la obra de Theophrastus von Hohenheim, más tarde llamado Paracelso, ha sido descrita con frecuencia. Véase Karl Sudhoff, *Paracelsus: Ein deutsches Lebensbild aus den Tagen der Ranaissance*, Leipzig, Bibliograph. Institut, 1936; Ildefons Betschart, *Theophrastus Paracelsus: Der*

LOS FUNDAMENTOS DEL *CORPUS PARACELSICUM*

En la cosmovisión de Paracelso, el papel del médico es de una importancia central. Desde la perspectiva de su oficio en el mundo, nos hacemos conscientes en primer lugar de las dimensiones características de su sistema de medicina, un arte curativo de múltiples niveles, que encontró su representación específica en la naturaleza y efectos de los *arcana*. Por consiguiente, comenzaré de manera consciente esta introducción a los fundamentos de la medicina y la filosofía natural de Paracelso con la cuestión del papel del médico en este mundo de desolación y miseria.

El papel del médico en Paracelso

En el centro del cosmos creado y bien ordenado por Dios, el médico se encuentra con la persona enferma como un ser humano sufriente que, aun siendo el eje del universo, un «centro del cielo y la tierra», un «extracto completo de toda la *machina mundi*» («máquina del mundo»), es también un ser sumamente frágil y delicado, «nacido para el infortunio»; por eso, uno no puede ser su propio pastor, sino que necesita un colaborador. En esta necesidad fundamental el médico, que es como «el Dios del microcosmo», da a la persona enferma ayuda profesional. Pues así como Dios, el gran médico, sana la fragilidad de las cosas en la poderosa «esfera del mundo», así Dios ha dispuesto igualmente que el «médico del microcosmo» aleje la desolación «actuando según el gran médico le instruye».

Así como el médico, por decirlo así, «saca» el poder y la naturaleza de una curación de la hierba, así también los seres humanos parecen ser «sa-

---

Mensch an der Zeitenwende, Einsiedeln, 1942; Otto Zekert, *Paracelsus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1968; H. Schipperges, *Paracelsus: Das Abenteuer einer sokratischen Existenz*, 1983. Theophrastus Bombastus (Philippus Aureolus) von Hohenheim, llamado Paracelsus, nació en Eisiedeln (Suiza) a finales de 1493 o comienzos de 1494. Fue hijo de médico y estudió medicina en Ferrara. Tras haber conseguido el título de doctor en 1515, tomó parte en varias campañas como médico militar. Entre 1524 y 1527 practicó en Salzburgo y Estrasburgo. En 1527 fue nombrado profesor de medicina en la universidad. Pero se vio obligado a dejar la ciudad en 1528, por la hostilidad de sus colegas. Le reprochaban impartir su enseñanza en alemán, en lugar de hacerlo en latín, y sobre todo estaban indignados por su decidido esfuerzo por reformar la medicina: criticó públicamente a las antiguas «autoridades» tradicionales (Hipócrates, Galeno, Avicena) y enseñó que un estudio concreto y experimental del cuerpo humano era más apropiado para el avance de una ciencia genuina. Tras haber dejado Basilea, Paracelso practicó en varias ciudades en Alemania y en Suiza hasta 1540. Ese año le fue ofrecido por el obispo Ernst von Wittelsbach un puesto en Salzburgo, que él aceptó, pero murió poco después el 2 de septiembre de 1541.

cados» del gran cosmos, como un microcosmo que como creación de Dios contiene tanto el bien como el mal, y por consiguiente no puede ser separado —como harán más tarde los paracelsistas— en diferentes cuerpos o en un principio «elemental» y otro «espiritual». Aquí, donde se plantea la pregunta por el papel del médico en la «creación más noble», las opiniones están ya claramente divididas.

La naturaleza visible no es por lo tanto nada más que el formador del cuerpo, esté sano o enfermo. A la «luz de la naturaleza» el médico debe llegar a conocer el acontecimiento natural movido dramatúrgicamente para recorrer «el camino de los *arcana*». De este modo el cosmos, y con él la naturaleza, está totalmente dirigido hacia los seres humanos. Con este movimiento hacia la naturaleza, Paracelso se opone claramente al concepto patológico de humores de la medicina árabe y griega para construir su nueva casa de la medicina, basada sobre cuatro pilares.

En esta cosmovisión absolutamente corporal, salud y enfermedad son los dos ejemplos conductores que sirven constantemente para iluminarse uno a otro. Los seres humanos, «nacidos para caer», están por naturaleza envueltos en esta «fragilidad». El orden del microcosmo incluye por decirlo así una inestabilidad inmanente en la que «la naturaleza misma tiembla» (IV, 534). Pues, como leemos en el *Labyrinthus medicorum errantium* (Laberinto de médicos perplejos), los seres humanos están «cargados con toda clase de enfermedades y sometidos a ellas tan pronto como salen del cuerpo de su madre e incluso en el útero materno». Poderes de construcción y destrucción, factores de riesgo y restitución, están aquí simultáneamente en acción; el *destructor sanitatis* está acompañado naturalmente siempre por el *conservator sanitatis*. «Dado que el enemigo del hombre está ya encerrado en este cuerpo al nacer, éste debe estar rodeado por la enfermedad y la muerte.» A partir del conocimiento de las regularidades del macrocosmo, el médico puede también curar o aliviar las heridas del microcosmo. Su ministerio es alejar la aflicción.

Paracelso intentó su reforma de la medicina sobre la base de este papel específico del médico; con su nueva medicina luchó por un nuevo ideal universalista de educación, que plantea el médico «total», experto en todas las ramas del *studium generale*, preocupado por ese elemento universal eludiendo la concepción de la aflicción de su tiempo.

En sus *Septem Defensiones* («Siete defensas»), Paracelso defiende la originalidad de su nueva concepción con gran pasión; no quiere que sea

confundida con el pensamiento y el discurso de la anticuada escolástica: «Se ha objetado que doy a las enfermedades nombres nuevos que nadie puede comprender. ¿Por qué no me atengo a los nombres antiguos?» Su respuesta sucinta es: «¿Cómo podría usar los nombres antiguos, cuando no proceden del origen de la enfermedad?» (XI, 135). Ahora bien, según Paracelso, el origen de la enfermedad no es simple, sino que tiene cinco aspectos: es un modo de ser, un *ens*, quintuplicado. Estos cinco *entia* nos enfrentan nada menos que al círculo cerrado de la vida humana con todas sus crisis, y en consecuencia a la concepción antropológica de un orden omniabarcante y una forma de vida tanto para los días de salud como para los de enfermedad.

En contraste con el pensamiento moderno, con sus axiomas preexistentes y sus ideas reducidas a modelos, que tiende a distorsionar la realidad, Paracelso desarrolla un amplio cuadro de categorías de pensamiento y acción médica. Paracelso ve «cinco principios» que gobiernan nuestra vida:

Los cinco entes

ENS ASTRORUM
(Campo histórico)

ENS VENENI
(Situación tóxica)

ENS NATURALE
(Constitución)

ENS SPIRITUALE
(Esfera social)

ENS DEI

El sistema del conocimiento curativo

La primera categoría de nuestra constitución existencial descrita por el médico Paracelso es el *ens astrorum*. Con esto no se refiere a la influencia de las estrellas sobre la historia terrena, sino más bien a la estructura histórica y cosmológica que gobierna y sostiene a los seres humanos en su entorno y con su historia. Tenemos que aprender cuál es no sólo «el curso físico de la naturaleza», sino también el «curso del cielo» en

nosotros. Debemos advertir esta «entrada del cielo en nosotros» y estar preparados para que este cielo «tome corporalmente forma en nosotros». Sólo así experimentamos la regularidad de este mundo, «la inserción del cielo». Los seres humanos y su historia están implicados en un gran acontecimiento cósmico. El mundo se encuentra con nosotros no sólo como medio ambiente o herencia; además del mundo de la naturaleza existe todo un mundo del tiempo, del aparecer y el desaparecer, de la historia y el destino. Cada uno de nosotros tiene su propio espacio-tiempo y muchos miles de caminos en él; cada uno de nosotros madura hacia su consumación. Sólo con el transcurso del tiempo llegamos a ser conscientes de todas las riquezas de la realidad «que no cesan hasta el fin del mundo» (II, 317).

Experiencias de tal extensión y profundidad implican que la teoría de la enfermedad de Paracelso no puede reconocer un orden natural ahistórico. Es el tiempo el que cambia todo y lo hace alzarse de nuevo como una nube (VII, 188). Para Paracelso, lo que produce la enfermedad no es la constelación estelar, sino la «estrella interior», un principio ideal incorpóreo: «Y lo que no es *corpus* es enfermedad, y lo que es *corpus* no es enfermedad» (VIII, 161). Es el «firmamento interior» lo que constituye para el médico el origen y curso de toda enfermedad. En ese nivel cada enfermedad tiene su «estrella». Hay que conocer «cómo el cielo gobierna la enfermedad y cómo gobierna la medicina» (VIII, 170). Pero el «astro interior» no sólo produce enfermedades, también cura.

Finalmente, sin embargo, también la estructura del tiempo nos muestra el «término» fijado para nosotros y la decadencia fundamental de las cosas, la posible inversión y cambio de todas las fuerzas naturales: esa eliminación y supresión de la naturaleza original que hace más comprensible el *pathos* de la existencia humana y señala la facticidad de la muerte. «El tiempo es la causa de la corrupción»; el tiempo muestra el *pathos* de nuestra existencia en todo su dramatismo, y señala el término final de la muerte. El médico debe, por consiguiente, en toda situación, «estar atento al tiempo, de manera que conozca el tiempo, cómo defenderse de él y cómo gobernarlo. No basta con observar el día presente, sino también el mañana y todo el futuro desde cada momento hasta el final, y ver en cada instante lo que todavía debe hacerse» (IV, 495).

Lo que debe hacerse en nuestro período temporal en el mundo es mostrado por el segundo elemento constituyente de nuestro ser, el *ens ve-*

neni, la esencia del veneno. Sin duda Dios ha hecho todas las cosas del mundo perfectas con relación a sí mismas, pero las ha dejado imperfectas con relación a sus usos mutuos. Según el término de referencia, cualquier cosa puede ser «veneno». «Es sólo la dosis la que hace un veneno o un no veneno.» Los seres humanos necesitan un protector para enfrentarse a esos venenos, en la comida, en la medicina, en todos los aspectos de la vida.

El *ens veneni* plantea en primer lugar si no hay un misterio en que todo en la naturaleza contenga veneno (XI, 136). De nuevo la respuesta es clara: el veneno también es parte de la naturaleza, y por consiguiente no debería despreciarse. Todo debería usarse para lo que es y está ordenado. Quien desprecia un veneno, ignora el poder que realmente está presente en él. Ahora bien, esa realidad misteriosa debe ser explicada más exactamente, ¿qué puede haber en la naturaleza que *no* sea veneno? Todo es veneno, y nada existe sin veneno: sólo la dosis hace de algo un no veneno (XI, 138).

Para hacer frente a esta atmósfera tóxica, los seres humanos necesitan una protección ambiental, necesitan del «alquimista» que distinga lo que es veneno de lo que es bueno. Por eso, no sólo las medicinas, con sus sustancias tóxicas, deberían estar bajo constante supervisión, sino que las contramedidas energéticas y comprehensivas están también llamadas a combatir los efectos colaterales, pues incluso el alimento como tal está ampliamente impregnado de esos efectos concomitantes no deseados, y hay un entorno tóxico que se hace cada vez más pernicioso El mundo de la materia natural es ciertamente el nuestro, pero todavía no está plenamente hecho; está todavía oculto en la escoria. Por consiguiente, es tarea de la alquimia, el «arte de Vulcano», separar lo inútil de lo útil para llevar al mundo a su *ultima materia* y de esta manera a su integridad. La naturaleza en sí misma no produce nada que sea ya perfecto de por sí: «El hombre debe perfeccionarlo, y esta perfección se llama alquimia».

La estructura dinámica de la tabla de categorías de Paracelso emerge particularmente de forma impresionante en el tercer nivel, el *ens naturale*, nuestra constitución natural anclada en el cuerpo. A partir de los tres principios de nuestra sustancia corporal —sal, azufre y mercurio— aprendemos no sólo la «causa, origen y conocimiento de las enfermedades», su etiología, sino también sus signos y propiedades, su curso patógeno, y «lo que un médico necesita saber» de ellas (IX, 40) para alejar la aflicción.

«Pues aunque los seres humanos están hechos de nada, están hechos en algo que tiene una triple división. Estas tres partes constituyen el hombre entero y son el hombre mismo, y él es ellas» (IX, 40). Las tres sustancias son el azufre, el mercurio y la sal, y cada una en su composición específica forma una totalidad concreta, un *corpus*.[2]

Ahora bien, estas tres sustancias nos ofrecen no sólo las estructuras de la materia, sino también los procesos de la enfermedad y las fases de la curación. «Así también con la vida: primero somos despedazados por Dios y divididos en tres sustancias, luego somos pintados con la vida que nos da nuestra posición vertical, nuestro caminar y todo nuestro movimiento, y en un destello es todo de nuevo.»

El curso natural de nuestra vida tiene lugar sobre este trasfondo teorético, que está en efecto trazado y predeterminado por nuestra constitución. Los seres humanos entran en la vida cargados con todo tipo de enfermedades. Pero desde el nacimiento tienen ya su médico natural. «Y así como el hombre tiene al *destructor sanitatis* de la naturaleza, así también tiene al *conservator sanitatis* de la naturaleza» (XI, 197). Macrocosmo y microcosmo hacen frente, por decirlo así, a este principio antagonista en algún grado: «Así como el mundo exterior actúa según su naturaleza, así debemos observar que en los seres humanos existe el pendenciero y el pacífico, el belicoso y el tranquilo (halcones y palomas). Pues donde hay firmamento y elementos, como en el macrocosmo, con seguridad hay también paz e inquietud» (XI, 197). En efecto, tan fuerte y peligrosa es la inquietud cósmica que nada seguiría vivo si se dejara sólo al médico externo.

Paracelso llama al miembro siguiente de la cadena de categorías del ser *ens spirituale*, nuestra salud y enfermedad espirituales. Aquí debemos pensar en primer lugar en ese poder del espíritu que no sólo puede usar la naturaleza del cuerpo, que evidentemente es débil, sino que incluso con bastante frecuencia intenta luchar contra la naturaleza. Paracelso también habla a menudo de una «voluntad» que capacita a los seres humanos para intervenir en las *res naturales*. Más importante todavía, bajo este aspecto espiritual encontramos los efectos de *res non naturales* sobre las cosas naturales, la influencia de ese *nomos* sobre la *physis* que es lo único que saca a la cultura de la naturaleza.

2. Véase W. F. Daems, «Sal-Merkur-Sulfur' bei Paracelsus und das "Buch der Heiligen Dreifaltigkeit"», en *Nova Acta Paracelsica* (1982), págs. 189-207.

A partir de aquí, la enfermedad no sería una desviación de la norma de una estructura elemental, una mera dislocación de una simetría generalmente inestable, sino la indicación específica de una espiritualidad muy particular en las situaciones críticas de la vida. El *ens espirituale* no debería por lo tanto ser contado entre los *nomina abstrusa* de Paracelso; más bien, *spiritus* significa la *creatio continua*, que como fuerza productora está también en acción en la creación caída. Aquí la «luz de la naturaleza» se convierte en dueña de nuestra capacidad sensorial y también en dueña de nuestro entendimiento (I, 325). De este vínculo, en la luz de la naturaleza surge el impulso universal de ofrecer ayuda en la aflicción, de apoyar solidariamente a todos los necesitados. El conocimiento es únicamente una forma de acción; el discernimiento sigue vinculado al interés por la vida. Sólo aquí, en el *ens spirituale*, los seres humanos experimentan la condición humana como seres vivos y la experimentan en el encuentro.

La quinta y última esfera de la existencia, el *ens dei*, aparece claramente demarcada frente a las cuatro categorías profanas. Es el mismo Dios quien finalmente nos otorga la salud, permite la enfermedad, y proporciona los medios de curación. Y así como Dios es el «médico del gran mundo», así el médico debe convertirse en «médico del mundo pequeño». En tanto que «pequeño mundo de Dios» el médico debería buscar el fundamento de su arte curativo en el médico mayor, Dios. Sólo así el médico llega a ser «aquel que realiza las obras de Dios». Aquí el arte curativo consigue ese sistema normativo superior de referencia que no le puede ser dado ni por la ciencia ni por la sociedad.

La importancia del «arcano» en Paracelso

En el centro de la historia de las fuentes e influencias encontramos el papel del médico en este mundo de miseria y aflicción, en el que según Paracelso el médico está llamado físicamente a alejar la aflicción. La teoría de la enfermedad de Hohenheim, el concepto de una patología teórica, aparecía directamente vinculado a esta «medicina», que implica tanto el conocimiento de la curación como los medios de curación. Sólo sobre este trasfondo podemos comprender la importancia de los medios de curación.

Las curas en esa medicina, basada en la filosofía natural y con un componente religioso, están orientadas por un concepto de curación que difícilmente podría ser más abarcante; volveremos a esto con mayor de-

talle. Son los *arcana* los que sostienen nuestro cuerpo (III, 139) o aseguran la preservación de la salud haciendo salir la enfermedad del cuerpo (III, 140). Al investigar las fuerzas naturales llegamos a los *arcana*, «los misterios desde los que el médico debe formarse» (IX, 568). Dios ha puesto estos *arcana* en la naturaleza para ayudar a los médicos a alejar la aflicción. Sin embargo, los *arcana* no despliegan espontáneamente sus poderes naturales, sino en comunicación mediante el *ars spagyrica*, ese proceso quimiodinámico que actúa como el «arte de Vulcano», como el *archaeus* del cuerpo.

Para Paracelso también el proceso alquímico, como en la tradición anterior, significa simplemente un *modus praeparandi rerum naturalium*, un proceso específico para la preparación de los materiales naturales. Aquí Paracelso se distancia ya muy claramente de las manipulaciones de los alquimistas contemporáneos: «No es como quienes buscan en la alquimia la forma de producir oro o de producir plata. Aquí, más bien, la demanda es: haz *arcana* y dirígelos contra la enfermedad. Hay que partir desde ahí, ése es el fundamento» (VIII, 185). Por eso el *arcanum* tiene «el poder de cambiar, mutar, renovar, restaurar» (III, 139). Es ese poder específico el que el médico pone en juego en primer lugar con su arte. «El *arcanum* es un cielo poderoso en manos del médico» (I, 29).

Como escribe Paracelso en su libro sobre la enfermedad, Dios ha dado al médico «el conocimiento para demostrar el bien y el mal de una cosa, y para él ha prescrito el Vulcano, por cuyo arte lo bueno y lo malo son separados uno del otro». En consecuencia, es el «arte de Vulcano» el que separa el veneno de lo que es bueno y prepara de esta manera el elixir. Producido mediante alquimia, el elixir se convierte en el mantenedor de hombres y mujeres. Dependiendo de la preparación y de la mezcla, Paracelso distingue entre el *elixir balsami*, un *elixir salis*, el *elixir dulcedinis* y también un *elixir quintae essentiae*, mediante el cual, por ejemplo, la quintaesencia de la celidonia o el bálsamo es digerido bajo el efecto del sol, para caer luego bajo el *magisterium* del vino. El efecto de esa bebida curativa es además incrementado por el *elixir subtilitatis*, cuyos ingredientes se someten a muchas destilaciones, o también mediante el *elixir proprietatis*, en el que Paracelso encuentra la presencia del «ser mismo» de una cura mediante destilación y digestión prolongadas.

Por eso Paracelso puede resumir diciendo: «Por consiguiente, la naturaleza es nuestro propio médico», pero es una naturaleza que no ha lle-

gado todavía a su objetivo, pues primero los seres humanos deben completarla, llevarla desde su *materia prima* a través de la *materia media, ad ultimam*, un mundo global preparado para una madurez dorada a la luz de la naturaleza.

Así en Paracelso la alquimia representa más bien un proceso terapéutico de curación que se podría describir mejor como química fisiopatológica sobre una base vitalista. Como «tercer pilar» del sistema médico, la alquimia sigue estando entre la astronomía y la física, como símbolo del proceso micro-macrocósmico del cambio material, y también de toda transmutación y toda individuación

Pilares de la medicina

	Filosofía	
Estudio de la naturaleza		Fisiología
	Astronomía	
Estudio del tiempo		Patología
	Alquimia	
Proceso material		Terapia
	Física	
Arte salvador		Ética médica

Paracelso elaboró y planeó su teoría médica de los *arcana* para el futuro con perfecta conciencia cuando confesó: «¿Qué es aquello de lo que el *medicus* se arrepiente? ¡De nada! Pues ha pasado sus días con los *arcana* y ha vivido en Dios y en la naturaleza como poderoso señor de la luz terrenal» (VIII, 321).

Pero no hay ninguna duda de que ya entre los sucesores inmediatos de Paracelso este término, *arcanum*, se llevó más lejos, fue superado y distorsionado. Los *arcana* concretos se volvieron el *mysterium magnum* del *arcanum*, que podía interpretarse únicamente en términos espirituales y, finalmente, se convirtió en un *arcanum sanctum*. El concepto básico de Paracelso fue muy esquematizado en la filosofía natural y se convirtió en un medio de manipulación metafísica.[3] Se abandonan cada vez más los escritos deutero-paracélsicos y su relación específica con la praxis, y posteriormente se desarrollan sólo los aspectos puramente especulativos.

3. Kurt Goldammer, «Zur philosophischen und religiösen Sinngebung von Heilung und Heilsmitten bei Paracelsus», en *Perspektiven der Pharmaziegeschichte*, Peter Dilg (comp.), págs. 113-129.

La distorsión de Paracelso

En ninguna de las grandes personalidades de la historia de la ciencia moderna cuyas obras conocemos a través ediciones críticas, se da una divergencia tan sorprendente entre su obra y su influencia como en el caso de Theophrastus de Hohenheim, llamado Paracelso. Por eso antes de examinar los efectos que esta visión del mundo tuvo en el período inmediato, deberíamos establecer con mayor claridad los rasgos y las fases de la distorsión del *Corpus Paracelsicum*.

Las primeras ediciones de importantes escritos individuales

En vista de la abundancia de obras de Paracelso que fueron impresas en los siglos XVI y XVII, debemos recordar que en vida de Paracelso sólo dieciséis escritos diferentes aparecen con su nombre (entre 1527 y 1538), incluyendo escritos ocasionales menores, como la *Intimatio* en Basilea o los *Pronósticos* en el cambio de año.

Inmediatamente después de la muerte de Paracelso, en 1541, comenzó la compilación de sus escritos, ante todo en busca de prescripciones útiles, lo que indica que los primeros lectores tenían preocupaciones pragmáticas. Podemos presumir que a su muerte se creía que Paracelso estaba en posesión de medicinas de efectos misteriosos. Es probable que ya en el siglo XVI hubiera una generación de médicos que pudiera hacer uso bioquímico de los estímulos alquímicos de Paracelso, y esto indica una serie de fórmulas médicas utilizables.[4] Sin embargo, fue sólo en el siglo XVII cuando los medicamentos de Paracelso pudieron ser aceptados de manera oficial.

No es necesario repetir en este contexto la historia de la inicial aceptación del corpus paracélsico,[5] y me limitaré a mostrar algunos rasgos característicos. Tomando como referencia el *Labyrinthus medicorum errantium*, impreso en 1553, los primeros paracelsistas orientaron según una doble autoridad, encarnada en el libro de la naturaleza y en la Sagrada

4. Véase W. Schneider, *Mein Umgang mit Paracelsus*.

5. Véase K. Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica*; W. Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Midicine in the Era of the Renaissance*; Allen G. Debus, «The Medico-Chemical World of the Paracelsians», en *Changing Perspectives in the History of Science*, M. Teich y R. Young (comps.), págs. 85-99; ídem, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*.

Escritura, un desarrollo de la historia de las ideas que continuó en el siglo XVIII. Sin embargo, entrelazados con los conceptos pragmáticos *a priori* encontramos también especulaciones de la tradición neoplatónica y de misticismo religioso, que iban a dar pronto al sistema médico de Hohenheim un carácter predominantemente especulativo. Esto es ya muy evidente en la *Idea medicinae philosophicae* («Idea de una medicina filosófica») de Petrus Severinus, que apareció en La Haya en 1660.

La distorsión de la influencia de Hohenheim comenzó presumiblemente ya durante su vida, y fue sistemáticamente alentada muy pronto después de su muerte. El primer editor de la *Opera Paracelsi*, Adam von Bodenstein, podía escribir en una impresión temprana (1574): en Theophrastus de Honhenheim encontramos todo el corpus médico, la información y su esencia y la «única verdad» en *philosophia* y *medicina*. Este conocimiento de la esencia de la medicina parece haberse perdido ya en la generación siguiente. A comienzos del siglo XVII, Colberg celebrará a Paracelso en su libro *Das Platonisch-Hermetische Christentum* (1690) como el «pionero de la teología platónica», así como representante del neoplatonismo, al que todos los contemporáneos debían remitirse como maestro. Valentín Weigel habla en 1618 de una *Theologia Paracelsi*.

En 1561, Conrad Gesner escribía a Cato von Kraftheim: «Theophrastus fue sin duda un hombre malvado y un mago, y se comunicaba con los demonios». A mediados del siglo XVI la reputación de Paracelso como representante de la magia negra estaba ya muy extendida. Thomas Erastus escribió concisamente en 1572 que «Paracelso fue un mago», aunque distinguía con claridad entre dos categorías de magia: *operatrix mirabilium* (con *instrumenta* y *pharmakeia*) y *divinatrix* (con *praecatio*, *characteres* e *incantatio*).

En su *Testamentum Philippi Theophrasti Paracelsi* (1574), Michael Toxites, el «médico de Sterzingen», debía observar con pesar: «¡Se ha publicado mucho de Theophrastus que no es suyo! ¿Por qué tendríamos que callar ante eso?». Este escepticismo resuena aún con mayor claridad en el *Wahrer Chymischer Weisheit Offenbarung* (1720) de Chymophilus, donde leemos: «De esta manera, muchos de los libros de Theophrastus han sido falsificados, y se han impreso bajo su nombre muchos escritos que no fueron pensados por él y que están muy lejos de ser fruto de su obra y sus ideas». Nicolaus Hunnius, que había publicado *Christian Consideration of the New Paracelsian and Weigelian Theology* en Wittenberg en 1622, así lo

reconoce de forma breve y concisa; considera que todas las materias que han «aparecido en filosofía mística» con el nombre de Paracelso son inauténticas, pues no corresponden a su «estilo suizo-germano», y «cualquiera que compare sólo unas pocas líneas puede comprender que no han salido de un solo autor».

A la vista de este escepticismo —y de esta incertidumbre real— deberemos recordar una vez más lo que fue impreso durante su vida: la *Intimatio*, una hoja suelta con una invitación a sus estudiantes de Basilea (1527); el trabajo Guajak y otra obra sobre la sífilis (1529/30); el tratado *Vom Bade Pfäfers* y el *Grosse Wundartzney* (1536); junto con algunos *Practica* y *Prognosticationes*, escritos ocasionales en forma de calendario: en conjunto, unos fundamentos textuales realmente escasos.

La fase de las grandes obras completas

Este breve apunte no puede pretender seguir los caminos con frecuencia enredados de los discípulos directos y los sucesores indirectos de Paracelso en orden cronológico ni investigar sus diversas ramificaciones; me limitaré, pues, de manera deliberada a unos temas paradigmáticos para poder señalar con mayor claridad a los seguidores de Hohenheim. No obstante, es importante recordar la línea de textos que ofrecen una imagen clara de la estructura del paracelsismo.

Fue el editor de Basilea Peter Perna quien realizó un primer intento de publicar toda su obra en una edición latina en dos volúmenes (*Operum latine redditorum*) de más de 1.700 páginas con veintiséis obras diferentes. El sucesor de Perna, Konrad Waldkirch publicó también la *Cheirurgia Theophrasti Paracelsi* en 1585. Pocos años después, en el otoño de 1590, Johannes Huser, «Churfürstlich Cölnischer Rat und Medicus», presentó la famosa edición en diez volúmenes (con cerca de 4.800 páginas). Diez años después, Lazarus Zetzner publicó en Estrasburgo todas las obras de Paracelso (médicas y quirúrgicas, así como de filosofía natural) en tres grandes volúmenes (entre 1603 y 1605).

Ya a finales del siglo XVI existía una necesidad creciente de organizar la terminología del pensamiento y el lenguaje de Paracelso de manera adecuada. Por eso Hieronymus Reusner prologó su edición *Etliche Tractate Philippi Theophrasti Paracelsi* (1582) con una explicación de los términos técnicos más importantes. Gerhard Dorn hizo un intento más siste-

mático con su *Lexicon Alchimiae sive dictionarium alchemisticum* (1612). Se puede decir que el punto culminante de estas introducciones lexicográficas es el *Lexicon chymicum* (*Lexicon chymicum cum obscuriorum verborum, et rerum hermeticarum. Tum phrasium Paracelsicarum*) de Gulielmus Johnson (Londres, 1652).

La primera edición de conjunto de los escritos de Hohenheim sólo se llevó a cabo, por lo tanto, a finales del siglo XVI, a instancias de Johannes Huser, el médico de Silesia y Consejero Regio de Colonia, que la había impreso en 1589/1590 por medio de Konrad Waldkirch en Basilea. Huser afirma explícitamente que confía en los autógrafos de la biblioteca de Schloss Neuburg en el Danubio, de lo que podemos deducir que ése fue uno de los primeros centros del paracelsismo.[6] En Neuburg, la figura principal fue el bibliotecario y editor Hans Kilian, que siguió inspirando y apoyando la joven corriente paracélsica en la corte de Ottheinrich en Heidelberg, y sobre todo la corriente alquímica pragmática que ya se había asociado al nombre de Hohenheim. Aquí Paracelso es considerado fundador de una nueva ciencia, *magus* iluminado herméticamente y *miraculum mundi*.[7]

Hacia finales del siglo XVI el pensamiento de Paracelso estaba ampliamente difundido. Por eso Gerhard Dorn introduce de manera insospechada partes de la *Archidoxis magica* pseudoparacélsica en su *Medicina coelestis sive de signis Zodiaci et mysteriis eorum* (1570). Grandes rasgos de su astromedicina encontraron también su lugar en el *Dictionarium Theophrasti Paracelsi* (1583) de Gerhard Dorn. Después de apenas un siglo de ediciones humanistas, el verdadero *Corpus Theophrasti* no era ya reconocible.

La producción de falsificaciones

La distorsión de la obra de Paracelso se hizo más evidente con las ediciones de la segunda mitad del siglo XVI, que se limitaron a usar a Paracelso como símbolo; el lenguaje y el contenido no tenían ya nada en común con el espíritu de Hohenheim. Esto es cierto de manera ejemplar en la *Philosophia ad Athenienses*, que se imprimió en 1564. Aquí todo pro-

6. Esto está atestiguado también por otras fuentes: véase Joachim Telle, «Killian, Ottheinrich and Paracelsus», en *Heidelberger Jahrbücher* 18 (1974), págs. 37-49.
7. Ibíd., pág. 49.

cede del *mysterium magnum* y se desarrolla luego en el proceso alquímico. Es precisamente la estructura del pensamiento de Theophrastus de Hohenheim, tan corpórea en su trascendencia, lo que he tratado de describir como una espiritualidad concreta, es decir, ya completamente oculta y extinguida en la «espiritualización de la materia elemental».[8]

En mi opinión, el tratado *De natura rerum* («Sobre la naturaleza de las cosas») debe ser considerado también como una falsificación explícita. Los siete primeros libros de esta obra aparecieron en 1572, editados por Adam von Bodenstein, y los libros octavo y noveno en 1584 a instancias de Bernhard Jobin en Estrasburgo, editados por Lucas Bathodius. El libro noveno, *De natura rerum*, tuvo una particular influencia sobre las posteriores doctrinas de las signaturas, esto es, sobre Porta, Alsted y muchos otros fisiognósticos. Fue a partir de la *signatura rerum* de Paracelso como los paracelsistas crearon el sistema de una *signatura plantarum* (véanse las obras de Porta, Croll, Schroeder, Hahnemann, Schlegel).

Es obvio que, junto a las ediciones impresas, muchos manuscritos de los siglos XVI y XVII son meras falsificaciones. De paso, debemos mencionar un manuscrito de Wolfenbüttel (Cod. 51.3.Aug.), escrito poco después de 1600, que contiene un *Thesaurinella naturae* («Pequeño tesoro de la naturaleza») con el subtítulo *Libellus secretorum secretissimorum* («Pequeño libro de los secretos más secretos») de Paracelso, el misteriarca, médico, filósofo, y hermético, en el que se puede encontrar una *mumia microcosmi*, una *mumia* espiritualista, una *mumia* de una persona ejecutada, etc.[9]

Un manuscrito de Viena (Hofbibliotek 11 266) del siglo XVII da instrucciones detalladas para el uso de una campana mágica, un «*arcanum* mágico», un «*inventarium* secreto», un experimento de Theophrastus de exorcismo, y, finalmente, el agua del paraíso.[10] Se atribuían también a Paracelso los *Magia veterum* («La magia de los antiguos»), con una «magia genial», una magia olímpica, homérica, sibilina, pitagórica, apolínea, egipcia, profética y total (Erlangen UB 1508).[11] Otros manuscritos de los siglos XVII y XVIII, incluidos los *Magia Paracelsi* y algunos más, están en Copenhague, Londres, Leiden o en colecciones privadas.

8. Kurt Goldammer, «Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart», en *Medhis J* 6 (1971), págs. 5-35.
9. Véase Karl Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften*, vol. 2, págs. 658 y sig.
10. Ibíd., vol. 2, pág. 672 y sig.
11. Ibíd., vol. 2, pág. 679 y sig.

Con el seudónimo de Basilius Valentinus apareció una obra que pronto iba a disfrutar de una popularidad creciente en los círculos alquímicos, especialmente porque se remitía a una autoridad ya influyente antes de la vida de Paracelso. Numerosas obras individuales, como *Vom dem Grossen Stein der uralthen Weisen* («De la gran piedra de los sabios prístinos»), *Triumpf Wagen Antimonii* («El carro triunfal del antimonio», 1604), o *Offenbarung der veborgenen Handgriff* («Revelación de las manipulaciones ocultas», 1624), están contenidas en *Chymische Schriften* («Escritos químicos»), que apareció en dos volúmenes en 1700, en Hamburgo. Desde la mitad del siglo XVII se sucedió una oleada de nuevas impresiones con títulos cada vez más fantásticos, como *Glücks-Rute zu Paracelsi Chymischem Schatz* («Una varita para el descubrimiento del tesoro químico de Paracelso», 1679), *Paracelsi kleine Hand- und Denck-Bibel* («Biblia portátil de Paracelso para el pensamiento», 1684), o incluso *Paracelsische Rüst-Kammer der Gesundheit* («Armadura de salud de Paracelso», 1709), por no mencionar todos los libros y léxicos de milagros alquímicos llenos de recetas paracélsicas.

EFECTOS EN LOS COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA

La influencia de las ideas de Paracelso está entretejida con la historia de las ideas en general y también con las tendencias políticas y los movimientos religiosos de los siglos XVII y XVIII.[12] Por consiguiente, son posibles distintos métodos para un análisis de los polifacéticos y complejos escritos de los sucesores y adversarios de Paracelso; en primer lugar, las adaptaciones cronológicas de los representantes más importantes, después, una relación de las corrientes principales (cosmológica, quimiátrica, farmacotécnica), y además una agrupación de los períodos decisivos del desarrollo histórico, con atención no menor a los matices particulares que puedan encontrarse en trabajos individuales. Aquí, tomaré un camino intermedio, limitándome a algunos aspectos paradigmáticos.

Ningún intento de hacer proceder estas complejas especulaciones de un solo principio sería indiscutible; sin embargo, con el siglo XVII se hace

12. Para Inglaterra, véase, por ejemplo, Allen G. Debus, «The Paracelsian Compromise in Elizabethan England», en *Ambix* 8 (1960), págs. 71-97; P. R. Rattansi, «Paracelsus and the Puritan Revolution», en *Ambix* 11 (1963), págs. 24-32; etc.

cada vez más claro cómo —separándose del galenismo escolástico y en clara oposición a Aristóteles— se crea una línea que se ocupa del libro de la naturaleza y, por tanto, de la experiencia, así como de la Sagrada Escritura y la revelación, según una línea directriz sinóptica que trata de ajustarse a la espiritualidad característica de la Edad Moderna.

En su tratado *Über die Zauberkräfte der Natur* («Sobre los poderes mágicos de la naturaleza», 1819), Karl von Eckartshausen trata todavía de mostrar «que existe una perfecta armonía entre lo espiritual y lo físico». Encuentra aquí «bastante notable que las verdades de la religión tengan una analogía precisa con las grandes verdades de la naturaleza». De esta forma la naturaleza nos muestra en todas las cosas «un salvador físico de la naturaleza», así como la religión nos ha revelado «el salvador divino de la humanidad». Para Oetinger, en este sentido mágico había todavía «un poder y un conocimiento análogos a la misteriosa sabiduría que Dios desplegó al crear el mundo». Por lo tanto, Oetinger llama magia al «conocimiento de los amigos de Dios» (*Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet* [«Teología deducida de la idea de vida»], 185).

A continuación, trataré de poner de manifiesto tres grupos de representantes característicos entre los sucesores de Paracelso, primero tratando de distinguir el paracelsismo puramente especulativo de otro de tendencia más pragmática, para tratar luego, como tercer plano, los elementos y direcciones del eclecticismo paracélsico.

Los principios del paracelsismo especulativo

Si nos introducimos más en las diversas corrientes del paracelsismo, en el que parecen dominar una corriente racional y otra más empírica, se comprueba en última instancia que todas encuentran sus raíces en una visión de la naturaleza que basa su propia espiritualidad y su carácter religioso en la fuerza pura de la naturaleza.

Esta semejanza se hace más clara a partir de la «teoría de los tres cuerpos», que se atribuye a Paracelso y que dice que la división del microcosmo sucede sólo en la muerte.

> Pues en la muerte del ser humano los dos cuerpos se separan, el celestial y el terrenal, es decir, el sacramental y el elemental. Uno sube volando como un águila, y el otro cae a tierra como plomo. El cuerpo elemental se



6. Grabado representando a Paracelso de *In Cruce cum Sphaera*, siglo XVI o principios del XVII, de la Colección de Bibliografía Alquímica (MS. 230c).

> corrompe y se convierte en un asqueroso cadáver, es enterrado bajo tierra y ya no se le ve; el sacramental, es decir, el cuerpo celestial y sideral, no se corrompe, no es enterrado, no posee ningún lugar; el mismo cuerpo se aparece al hombre, es visto después de la muerte. (XI, 361)

Un cuadro excelente y vigoroso, pero debe observarse que procede del libro *De natura rerum*, cuyo manuscrito no está fechado y el texto no puede certificarse. Además, pese a todas las resonancias del pensamiento paracélsico, el lenguaje no es el de Theophrastus de Hohenheim. Por esa razón Sudhoff ya advertía al lector que no tomara todo como auténtico.[13] Tenemos aquí más bien el «arte cabalístico» que se dice procede de la magia antigua, según cuya doctrina en el momento de la muerte los tres cuerpos se separan y vuelven a su origen; «el cuerpo terrenal de nuevo a la *prima materia elementorum*, el alma a la *prima materia sacramentorum*, el espíritu a su vez a la *prima materia* del caos del aire» (XI, 361).

Un ejemplo llamativo de esta clase de paracelsismo especulativo es el término *astrum*, que sirvió como modelo popular de la cosmovisión de Paracelso y que puede sernos también sumamente útil para distinguir entre los elementos «auténticos» y los elementos «inauténticos» del pensamiento de Hohenheim. Frente a la tradición neoplatónica, según la cual la quintaesencia espiritual de la humanidad procede de las estrellas, encontramos en Paracelso la clara y con frecuencia repetida observación de que la astrología no puede decir nada sobre los seres humanos a menos que incorpore el «cielo interior» en todas las consideraciones de los pronósticos (VII, 466). De las estrellas como tales sólo una «pequeña chispa» entra en la esfera sublunar; se extingue rápidamente y no puede ejercer ninguna influencia sobre los seres humanos (IX, 241). Estas observaciones están en clara oposición a la *astronomia magna* que es constantemente aducida; sin duda se le atribuye equivocadamente a Paracelso, aunque como «sistema de conocimiento universal» ha llegado a ser de importancia inestimable.[14]

La *astronomia magna* está dividida en «cuatro órdenes», lo que está ya en abierta contradicción con la teoría de la enfermedad de Paracelso. Como *naturalis astronomia* muestra la influencia del firmamento sobre el cuerpo sideral; como *supera* proporciona el nuevo nacimiento para una

13. K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit*, XXIII.

14. K. Goldammer, «Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart», en *Medhist J* 6 (1971), págs. 5-35.

vida espiritual (XII, 76); como *astronomia olympi novi* muestra la fe verdadera; como *astronomia inferiorum* pone de relieve los *poderes infernales* (XII, 76). Pero el *astrologus* debe y puede reconocer el *summum motorem naturae*; pues las estrellas y los seres humanos son «de igual capacidad» (XII, 90). Por medio del *signum signatum* los seres humanos aprenderán primero las *virtutes* y así llegarán a las *inventiones* verdaderas (XII, 99). De esta forma el mago se convierte en gobernante de la naturaleza: «De esta manera les es dado a los santos naturales, como se llama a los magos, violentar a la naturaleza, su poder y capacidad» (XII, 130). Ahora bien, el médico obtiene también este poder sobre la naturaleza: «Donde el astrónomo termina, allí comienza el verdadero médico, allí comienza el verdadero filósofo» (XII, 77). Pero esto da también al médico el control de todas las disciplinas mánticas subordinadas a la *astronomia*; el médico debe investigar y controlar todo lo que «está de manera secreta en la naturaleza» (XII, 185).

El paralelo entre macrocosmo y microcosmo en ninguna parte parece «llevado a cabo y explotado»[15] de forma tan impresionante como en la *Astronomia* de Paracelso, que según Pagel es uno de los pilares sustentadores del sistema médico. Por contraste, en el *Labyrinthus* Paracelso habla sólo de la *Concordanz anatomiae* como paralela a la *machina mundi* y el *physicum corporis* (XI, 183). Es difícil afirmar desde ahí que Paracelso esté «cercano a los místicos», como piensa Pagel.[16] *Astronomia* es «la madre de todas las artes» porque muestra la vida en todas las cosas del mundo, que entonces se puede reconocer a la luz de la naturaleza. Incluso Pagel, que hace tales esfuerzos —aunque fundamentalmente sobre la base de textos inauténticos— por presentar a Paracelso como un místico natural, tiene que aceptar que las ideas específicamente gnósticas proceden principalmente de aquellos escritos «deutero-paracélsicos» que deben ser atribuidos a una de las generaciones posteriores del paracelsismo especulativo. Obviamente, las ideas sobre la filosofía natural en la obra global de Paracelso se deben ver también en su relación con las ideas teosóficas y cosmológicas del Renacimiento. Sin embargo, en este caso específico, los textos deben siempre formar el punto de partida y deben ser usados críticamente. Las profundas conexiones entre la cosmovisión de Paracelso por una parte y las tradiciones neoplatónicas y el gnosticis-

15. Walter Pagel, «Paracelsus als "Naturmystiker"», en *Epochen der Naturmystik*, A. Faivre y R. C. Zimmermann (comps.), págs. 52-104.
16. Ibíd., pág. 55.

mo contemporáneo por otra no deberían ser pasadas por alto. Walter Pagel en particular ya llamó la atención sobre estas interrelaciones en 1962.[17]

Más allá de esta cuestión, los lazos con el hermetismo tradicional se pueden establecer en cualquier lugar en que Paracelso hable del paralelismo entre macrocosmo y microcosmo, donde lo espiritual se opone a lo terrenal o el cuerpo al alma, y donde se dice que lo invisible se manifiesta en lo visible. Estas tentativas son menos convincentes cuando el tema en discusión es un concepto específico como el concepto neoplatónico de materia, los *logoi spermatikoi* de la tradición gnóstica, la doctrina de los tres principios o la interpenetración mutua de la luz de la naturaleza y la luz de la gracia.

Por contraste, en la investigación más reciente sobre Paracelso, la atención histórica se ha centrado sobre todo en el legado alquímico del neoplatonismo en el pensamiento de Paracelso. Aquí se han desarrollado sorprendentes visiones del carácter terapéutico de la alquimia medieval tardía, una «alquimia médica» a la que la teoría del arcano de Paracelso hizo también importantes contribuciones. Esto conduciría a la inclusión de la «alquimia» como una «parte de la medicina» por Johann Heinrich Alsted en una enciclopedia en 1630.

Es más difícil trazar las pretendidas analogías con el gnosticismo allí donde estuvieron asociadas a figuras históricas; en tales casos se deben hacer cuidadosas comparaciones por medio de textos específicos. Es el caso de Agrippa de Nettesheim y Marsilio Ficino, pero también de Hildegarda de Bingen (1099-1180) o Arnau de Vilanova (1235-1311) e igualmente de Nicolás de Cusa (1401-1464).

Aquí es de especial interés el precepto metodológico que Walter Pagel y Marianne Winder usaron con Paracelso, el criterio de si las doctrinas características de los naturalistas del Renacimiento (como Pico, Zorzi y Agrippa) referentes a las diferencias entres los elementos «superiores» e «inferiores» se pueden o no aplicar también a Paracelso.[18] Sin embargo, esta referencia pierde importancia si los escritos que son con toda probabilidad falsos (como *De vita longa*) se colocan junto a los escritos «auténticos» (como *Labyrinthus*).

17. Walter Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*.

18. Walter Pagel y Marianne Winder, «Die Konjunktion der himmlischen und irdischen Elemente in der Renaissancephilosophie und im echten Paracelsus», en *Paracelsus, Werk und Wirkung*, S. Domandl (comp.), págs. 187-204.

Con el siglo XVI, la *magia naturalis* abandonó cada vez más su fundamento epistemológico y llegó a ser rápidamente una *magia artificialis* vulgarizada que difícilmente podía adaptarse ya a los métodos y progresos de las ciencias naturales. Luego la «mecanización de la imagen del mundo» en el curso del siglo XVII demostró plenamente aquellas regularidades de la naturaleza que no podían ser armonizadas con el pensamiento mágico. En los siglos XVII y XVIII la *magia naturalis* fue considerada como una mina para las sociedades esotéricas.

Perfiles básicos del paracelsismo pragmático

Junto a las tendencias especulativas de los paracelsistas de los siglos XVI y XVII hay un aspecto más pragmático, en el que los rasgos positivos o incluso polémicos emergen con mayor claridad. Hay claros intentos de síntesis, aunque no parece posible asignar de manera clara a los representantes individuales posiciones concretas en cada momento. Numerosos autores del siglo XVI hicieron ya esfuerzos por llegar a un equilibrio teórico entre los galénicos y los paracélsicos, por ejemplo Daniel Sennert (1572-1637) en su obra *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu et dissensu* («Sobre acuerdos y desacuerdos de los químicos con aristotélicos y galénicos»); en este sentido destaca sobre todo Johann Baptist van Helmont (1577-1644), deliberadamente inclinado hacia el pensamiento de Paracelso.

Sin duda existen resonancias claras de los conceptos y propósitos básicos de Hohenheim en la patología vitalista de Van Helmont, que utiliza también el material médico de Paracelso en sus prescripciones. Sin embargo, aquí estamos ya en un período de transición entre la corriente quimiátrica y la corriente iatroquímica que estuvo muy pronto representada de manera ejemplar por Franz de la Boë, llamado Sylvius (1644-1672). Aquí, en una etapa muy temprana, con la aplicación de los métodos físico-químicos en biología y patología, desarrollaron una patología humoral sobre una base de fermentación. Pero en todas partes sirvió Paracelso como testigo clave, aunque rara vez de forma explícita, para esta «nueva química», que desarrolló una «química filosófica» a partir de la «alquimia» simple.[19]

19. Allen G. Debus, *The Chemical Philosophy*.

Ya en el siglo XVII el médico árabe Ibn Sallum escribía un libro médico, *Gayat al-itqan*, en el que evaluaba la «nueva química» de Paracelso. Tras una explicación general de la alquimia, leemos en él: «Pero entonces llegó el alemán Paracelso; dio al arte de la química un objetivo nuevo y la hizo parte del arte de la medicina, llamándola en latín *spagyria*. Eso significa "reunión y distribución de las diferencias". Esta expresión se aplica específicamente al arte de la medicina química».[20] «Barakalsus» es alabado ya aquí como «maestro supremo de la nueva medicina química».

El objetivo de la medicina universal que aquí nos interesa es descrito por Johann Friedrich Helvetius, alquimista del siglo XVII, en un diálogo artístico entre *Elias Artista* y el *Medicus*. La pregunta es por qué la mayor parte de la gente debe prematuramente «ir desde la luz más dulce de este reino a la tierra oscura del moribundo», y si no existe ningún medio «de restituir la salud al cuerpo mortal del hombre» y así preservar la vida del «término fatal» que es la muerte.

Aquí van los elogios del alquimista al médico por ese «néctar medicinal» que ninguna «cura galénica» y ninguna «tintura paracélsica» está en posición de proporcionar. Sin embargo, el *medicus* no puede creer en esa medicina universal porque es también muy consciente de la estructura elemental del organismo y los cuatro temperamentos que de él derivan, que determinan toda enfermedad y, por consiguiente, toda curación. Por otra parte, en cualquier intervención médica hay que tener en cuenta la edad de la persona, el sexo, la constitución particular y la disposición, «y muchas otras circunstancias», que superan los «efectos de la medicina universal, aunque sea milagrosa».

Frente a esta popular visión de los médicos, el alquimista Elías puede referirse al *modus operandi* distintivo de esta medicina universal y a la gran diferencia entre ésta y el «medicamento particular», que meramente afecta a los elementos y los temperamentos. Por contraste, la «medicina universal» renueva los *spiritus vitales* más nobles, no la banal composición de los fluidos; está por lo tanto en especial armonía y simpatía con la totalidad del cuerpo, esa *integritas* que a su vez no es más que una descripción de la salud. Ahora bien, con la renovación de los espíritus de vida, la salud que había desaparecido es de nuevo reavivada: por consiguiente, la medicina universal es «el más espléndido elemento de preser-

20. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden, Brill, 1970, págs. 183-183.

vación», una garantía de prevención y protección contra todas las enfermedades.

En 1582 apareció un tratado de título *Pandora*, de Samuel Apiario, en Basilea, con este subtítulo:

> Éste es el más noble don de Dios, o la piedra de los filósofos preciosa y saludable con que los filósofos de antaño, incluido Theophrastus Paracelso, mejoraron los metales base mediante el poder del fuego, y suprimieron todo tipo de enfermedades perjudiciales y malsanas, internas y externas. Un tesoro de oro, que ha sido salvado de la destrucción, y es de utilidad para todos los hombres, especialmente para los amantes de la física paracélsica.[21]

Del mismo modo, los *Arcana Paracelsi* están descritos en el *Rosarium novum olympicum et benedictum* de Benedictus Figulus (Basilea, 1608) bajo el título *De lapide philosophorum* («Sobre la Piedra de los Filósofos») (pág. 23).

La forma pragmática en que aquí se trata de los procedimientos alquímicos de los paracelsistas se puede mostrar pragmáticamente por medio de otro concepto básico, el uso de *magia* y *magica*. A la pregunta, ¿qué es magia? se da la siguiente y sucinta respuesta: «Es lo que puede aportar poder celestial al medio y realiza su operación en el mismo. El medio es el centro, el centro es el hombre» (XII, 122). De esta forma, por ejemplo, se hace posible «introducir los *vires* del firmamento en el hombre».

La «magia» nos enseña que Dios no quiere permanecer oculto o secreto. Más bien, todas las cosas de la naturaleza deben hacerse manifiestas y susceptibles de ser experimentadas (XII, 123). «Por consiguiente, la magia debe ser producto de la revelación». Sólo ella revela la naturaleza. «Mucha gente juzga el arte mágico y habla de él como un sueño de borrachos, es decir, reconocen su propio error y su engaño. ¿Quién les seguirá? La magia es algo espléndido y grande en sus obras» (XII, 131). Por eso, quien quiere ser «un *medicus* y un Apolo» no puede ser enseñado por hombres (XII, 191). «Pues la magia debe ser entendida solamente como un médico supremo, que actúa únicamente desde el firmamento y en el firmamento, sea natural o sobrenaturalmente» (XII, 135).

Hay ahí, me parece, una clara referencia al paracelsismo que se separa de Paracelso en la mención del firmamento natural y sobrenatural,

21. K. Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica*.

de un cuerpo telúrico y un cuerpo celestial, de las dos luces de la naturaleza, y de un *opus magnum*, que busca en definitiva luchar por la liberación del alma de su cuerpo. Esa descripción preserva sin duda la idea cosmológica de base, pero las teorías de simpatía y antipatía del universo están ya interpretadas de las formas más diversas. La crítica de la patología humoral de Galeno está más desarrollada; aquí hay, por una parte, aproximaciones más ajustadas a conceptos localizados, inspiradas por la teoría de los tres principios, y por otra, consecuencias dinámicas funcionales de gran alcance, impulsadas por el principio Archaeus. Puede ser significativo que una tendencia al uso pragmático del conocimiento médico estuviera relacionado con ello. Esto es sugerido no sólo por la mejora en los procedimientos tecnológicos y de esta manera en la explotación eficaz de la *materia medica*, sino también por la aplicación a las esferas terapéuticas individuales, por ejemplo a las enfermedades venéreas. Esto se ve claramente en el *De Signaturis Rerum* (1613) de Joseph Duchesne (Quercetanus).

También Marsilio Ficino está en línea con este concepto iatromágico; interpreta la *magia naturalis* como el arte de conocer las propiedades de las cosas naturales y hacer uso de ellas en la medicina o en las mancias. Para Agrippa de Nettesheim, los magos se convierten, en este sentido, en *naturae accuratissime exploratores*: la magia es una esfera parcial de la *philosophia naturalis*.[22]

Por último, con la *Basilica chymica* (1609) de Oswald Croll tenemos un esquema temprano de quimiatría que fue constantemente ampliado y profundizado. Con referencia a Paracelso, insiste en que todas las prescripciones deben ser probadas «mediante el fuego», es decir, de manera experimental. Oswald Croll (*ca.* 1560-*ca.* 1609) trabajó finalmente en la corte del emperador Rodolfo II en Praga, donde escribió su *Basilica chymica*, amplio manual y libro de texto. La primera parte reconoce los principios de la medicina paracélsica; la segunda da prescripciones; y la tercera es una teoría desarrollada de las signaturas basada en Hohenheim.

Las nuevas orientaciones son más claras en Johannes Hartmann (1568-1631), profesor de retórica y matemáticas en Marburgo, donde en 1611 se le dio la primera cátedra de «quimiatría» y se creó un laboratorio de prácticas para los jóvenes doctores. Su *Praxis chymiatrica* apareció

22. Véase Wolf-Dieter Müller-Jahncke, «Von Ficino zu Agrippa: Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus in Überblick», en *Epochen der Naturmystik*, F. Zimmermann (comp.), págs. 24-51.

en 1633, y en 1634 escribió un comentario a la *Basilica chymica* de Croll, haciendo así por vez primera una trabajo normativo de prescripciones químicas.

Con el siglo XVII comenzó una profunda distinción conceptual entre el «cosmos» como visión de una totalidad ordenada, y el mundo (*mundus*) como universo para ser experimentado. Por último, en el *Novum organum* de Francis Bacon el experimento, como «experiencia deliberada», es claramente diferenciado de cualquier observación empírica casual; sin embargo, la pauta en la construcción de un nuevo conocimiento experimental sigue siendo la naturaleza con su acción decidida. Incluso en Vico, la mayor eficacia de la naturaleza humana se ve en esta *magia naturalis*, una matriz de múltiples niveles de los designios humanos, y por tanto foco central de la formación humana, campo de toda cultura.

Eclecticismo paracélsico

Numerosos seguidores de Paracelso habían luchado ya en una etapa temprana por un equilibrio metodológico e ideológico incorporando elementos nuevos, en la medida de lo posible, a las tradiciones probadas. Más allá de todas las pautas especulativas y de la postura pragmática, fue un grupo de eclécticos el que intentó combinar críticamente lo antiguo con las innovaciones. Aquí, la corriente «alquímica» —esta vez en sentido paracélsico— no sólo forma la base de la nueva medicina, sino que proporciona también la clave a las otras ciencias naturales. Observación y ensayos suministran la base para ello; el método matemático-experimental más estricto está aún muy lejos de ser tenido en cuenta.

Conrad Gesner (1516-1565), uno de los últimos de los grandes estudiosos universales, se separó sin duda del curso inestable de Theophrastus de Hohenheim, pero siguió diciendo: «Sin embargo, oigo que en todas partes curó a muchos enfermos sin esperanza y sanó tumores malignos. Sabía de química, con ayuda de la cual preparó cordiales, jugos y aceites —sobre todo de antimonio— y otras maravillosas medicinas» (*Chirurgia*, Zurich, 1555, f. 408r).

La obra de Hermann Conringius, *De caldo innato sive igne animali* («Sobre el calor innato o el fuego animal», Helmestadii, 1647), es algo más diferenciada. Fue seguida poco después por el tratado *De hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina* (Helmestadii, 1648). Tras

una mirada hacia atrás a la *Hermetica medicina* de los egipcios, historia de una medicina de orientación alquímica y magia práctica, Conring construye su *nova medicina* sobre estos cuatro pilares: *theologia, naturalis philosofia, astrologia* y *magia*. Encontramos interesantes comparaciones con la *Paracelsica medicina* y su teoría característica de la enfermedad, según la cual los cinco *entia* son las causas específicas de la enfermedad (véase pág. 195, *de quinque entibus [ita apellat causas efficientes] morborum*). Finalmente Conring llega a una comparación crítica entre las curas herméticas (minerales, procedimientos mágicos) y las curas tradicionales (conocimiento de las plantas).

También para Johannes Otto Helbigius, con su *Introitus in veram et inauditam physicam* («Entrada en una física genuina e inaudita», Heidelberg, 1680), la *physica*, como conocimiento total de la naturaleza y de la curación, es una clase de iatromagia en la que la controversia con Paracelso tiene ya características claramente racionales, como cuando leemos: *Chimia incepi; multum per medicam adjutus sum praxim*. Aquí encontramos ya la anticipación del concepto de una *chimia medica* que, no obstante, todavía está incorporada a una teoría universal de los elementos.

Paracelso había dicho que todo cuerpo consta de tres cosas: «Los nombres de estas cosas son azufre, mercurio y sal. Estas tres se reúnen, y lo que entonces se forma se llama un *corpus*». Desde este punto de vista filosófico los seres humanos han empezado algo, cuyo final no está sin embargo a la vista. Pues ahora el proceso creador inicia su camino a través de los elementos del mundo y sigue su curso para la consumación de la naturaleza. Por eso, el fuego es el elemento principal de la naturaleza, que derrama la influencia de sus rayos ardientes en las semillas del aire. Mezclado con las semillas del aire, el fuego se arroja en el agua que, como si estuviera embarazada, hunde a su vez sus propias semillas en la tierra.

Con estos principios, mediante la mezcla de los elementos y mediante tal proceso elemental, surge finalmente ese poder curativo de la naturaleza que está en la raíz de la idea de la naturaleza curativa y que llega a florecer en el arte de la curación. De aquí surge el bálsamo universal y el mercurio del mundo, que incluye en sí mismo los *tria principia* como sal, azufre y mercurio. El azufre está hecho de las semillas del cielo y el aire; la sal de las semillas del agua y la tierra. De la sal y el fuego nace, en un combinación última, la tintura que es también llamada «bálsamo» o «medicina universal».

Muchos otros tratados de los siglos XVI y XVII pertenecen a esta corriente tradicional. Mencionaremos únicamente el *Coelum philosophicum seu De secretis naturae Liber* («El cielo filosófico o Libro de los secretos de la naturaleza») de Philippus Ulstadius de Nuremberg (Estrasburgo, 1529), donde con el Pseudo-Geber se hace mención del *magisterium* y de cómo el arte puede llevar *ad sanitatem et ad naturam meliorum* («a la salud y a la naturaleza verdadera de lo mejor») (pág. 58ʳ). En cuanto a la *activa portio scientiae naturalis*, Wecker (1582) también promete la realización de la salud, felicidad y poder, cuando en su *Magia operatrix* desarrolla toda la técnica de las analogías en una descripción mágica del mundo llena de correspondencias. Los metales y los minerales, como las plantas, son emanaciones de la materia elemental del macrocosmo y son por tanto terapéuticamente semejantes. Por eso el negro plomo, la materia prima del metal, es una emanación del planeta Saturno. El organismo sufriente es un campo de batalla de las fuerzas cósmicas, y es igualmente curado por esas mismas fuerzas. En esta relación debería mencionarse también la *Magna Alchymia* (1536) del discutido paracelsista Leonhard Thurneysser zum Thurn (1531-1596), que consiguió combinar su conocimiento teórico de la obra de Paracelso con sus propias habilidades prácticas.[23] Thurneysser hizo uso de métodos muy cuantitativos con la esperanza de descubrir nuevos y mejores medicamentos que fueran válidos para la *materia medica* galénica.

Andreas Libavius (1550-1616) puede ser considerado como el representante más importante de ese eclecticismo creador; como Duchesne (1603), defendió con gran energía no sólo los nuevos remedios, sino el método quimiátrico. Con su *Alchimia* realizó un primer manual de la nueva corriente quimiátrica. En su *Alchymia triumphans* (1607) Libavius impulsó la idea de que en el futuro un médico sabio no sería partidario ni de los locos caminos de los galénicos ni del elevado misticismo de los paracelsistas, sino que más bien confiaría en la experiencia metódicamente planeada de antemano.

Debemos mencionar a uno de los últimos seguidores de Paracelso —ya a mediados del siglo XVIII—: Samuel Richter, que se llamó a sí mismo Renatus Sincerus, y sobre todo su *Theo-philosophia theoretico-practica*, que apareció en Breslau en 1711 y fue incluida en la edición com-

23. Véase Wolfgang Schneider, *Mein Umgang mit Paracelsus.*

pleta de sus obras en 1741. Renatus Sincerus se mantiene plenamente en la tradición del «arte hermético», como está claro desde su primera obra, *La verdadera y perfecta preparación de la piedra filosofal* (1709).[24]

Este arte es practicado en el mundo exterior por Vulcano, y dentro del organismo por Archaeus. Por eso escribe Paracelso, «hay que hacer que la naturaleza se muestre», especialmente, en los seres humanos. Antes, la búsqueda se centraba más en un ordenamiento de las estructuras de los seres vivos que en la naturaleza y en la historia; ahora hay una búsqueda cada vez mayor de la ordenación de los procesos. Esta ordenación nos es dada por el tercer pilar de la medicina, la alquimia, «la naturaleza de Vulcano», que, como dice Paracelso, debe ser rectora de todos nosotros (IX, 44), nuestro médico interior.

En su *Theo-philosophia theoretico-practica*, Renatus Sincerus, alias Samuel Richter, escribía todavía en 1711: «El Archaeus es el Medicus; si él no ayuda, el medicamento será en vano». Ahora bien, sólo en el proceso llameante el medicamento se convierte en una «tintura pura del paraíso», una medicina universal, el «salvador natural» que tenemos que formar en la «piedra de los filósofos». También aquí la preocupación última no son los procedimientos y remedios pragmáticos, sino el medio antropológico que los seres humanos deben encontrar en sí mismos. «Por medio de la naturaleza» significa por tanto simplemente «conócete a ti mismo». Este principio es descrito con más detalle en el capítulo XII, con el título «En qué consiste el origen de la enfermedad humana y cómo ésta se genera en el cuerpo humano. Y también, cómo dicha enfermedad puede ser eliminada por el médico tanto universalmente como en particular».

El proceso de la enfermedad parece ser análogo al del nacimiento, o, de manera más precisa, análogo a una serie de monstruosidades. El presupuesto del proceso de nacimiento es la cópula, en la que dos se reúnen «para reflejarse», para imprimirse, a fin de que surja un tercero. El otro, un *contradictorium* u oposición, se entiende como femenino, y el intercambio es un tirón y una lucha, un descender y un tragar, una compresión y una coagulación, de lo que se sigue el embarazo. El nacimiento, como tercer elemento, es pues unión experimentada como corporeidad o «modelamiento del cuerpo», como «templanza». Sobre la base de esa expe-

24. Véase Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, págs. 105-128.

riencia biológica primera, al final de su *Theo-philosophia* Richter emplaza por último al lector: «¡A la naturaleza! ¡A la naturaleza! Sin su guía nadie llegará a la verdad».

Resumen crítico

En este esquema inevitablemente incompleto, antes de aventurarme en los sucesores de Paracelso comencé de manera deliberada con un análisis del mundo y la antropología de Paracelso a partir del papel del médico, el sistema de la medicina y el efecto de los *arcana*. Después, se han considerado las complicadas tendencias culturales que se asocian, muy equívocamente, al nombre de Paracelso. A finales del siglo XVI, como hemos visto, la cuestión del Paracelso histórico ya no se planteaba; es el arte del *Paracelsicorum* lo que domina en todas partes, de manera que en el cambio del siglo es casi imposible separar el «hermetismo» de sus orígenes tradicionales.

No deberíamos, pues, apresurarnos demasiado a elaborar análisis del pensamiento y la actividad de Paracelso, sino más bien interesarnos de manera más profunda por los autores que con mayor o menor justificación apelan a él. En el análisis de cualquier texto deberíamos distinguir entre Paracelso y los paracelsistas con más claridad de lo que se ha hecho en la historia moderna de la ciencia. El término «paracelsismo», como clasificación en la teoría de la ciencia, debería utilizarse siempre con la mayor reserva.

De Paracelso emanó únicamente un impulso que continuó aplicándose a las concepciones químicas del proceso de la vida. Estas concepciones estaban muy enraizadas en una cosmología medieval arcaica, y proporcionaban un modelo que no podía ser ni desmentido ni rectificado con los métodos de trabajo de la época. De ninguna manera preparó Paracelso los métodos e ideas de la nueva ciencia natural; más bien, fueron las ideas, los estímulos, los impulsos asociados al nombre de Paracelso lo que tuvo una mayor influencia sobre los siglos posteriores.

No podemos esperar encontrar en la figura de Paracelso ni un prototipo de la «nueva ciencia» ni una ramificación de doctrinas medievales autorizadas. Theophrastus de Hohenheim siguió su propio camino, y no podía ser comprendido ni explicado por sus «sucesores». En este punto, no

podemos sino estar de acuerdo con Walter Pagel cuando dice: «Paracelso aparece ante nosotros como un cosmos propio, del que no existen precursores ni sucesores».[25]

Lo que fue trasplantado al siglo XVIII y allí se desarrolló de una forma tempestuosa fueron sobre todo las tradiciones de los hermetistas clásicos, junto con la medicina y la alquimia, sin olvidar el misticismo. Deberíamos referirnos a Jacob Boehme, los rosacruces, la teosofía y otras corrientes gnósticas de una espiritualidad completamente independiente, desarrollo peculiar y fascinante, pero que no podemos tratar aquí.

Bibliografía

Fuentes

Agrippa, Henricus Cornelius, *De occulta philosophia. Libri Tres*, Colonia, 1533 (trad. cast.: *La filosofía oculta*, Buenos Aires, Kier, 1980).

Boyle, Robert, *The Sceptical Chemist*, Londres, 1661.

Conring, Hermann, *De Hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina*, Helmestadii, 1648.

Croll, Oswald, *Basilica Chymica*, 1609, J. Hartmann (comp.), Ginebra, 1643.

Deutsches Theatrum Chimicum, Friedrich Roth-Scholz (comp.), 3 vols., Nuremberg, 1928-1732.

Duchesne, Joseph [Quercetanus], *Liber de priscorum philosophorum verae medicinae materia...*, Leipzig, 1613.

—, *Traicté de la Matière: Preparation et excellente vertu de la Medecine balsamique des Anciens Philosophes*, París, 1626.

Erastus, Thomas, *Disputationum de medicina nova Paracelsi*, 2 vols. Basilea, 1572.

—, *De Astrologia divinatrice Epistolae*, Basilea, 1580.

Fludd, Robert, *Medicina catholica seu mysticum artis medicandi sacrarium*, Francfort, 1629.

—, *Utriusque Cosmi Metaphysica*, Oppenheim, 1617.

—, *Utriusque Mundi Historia*, Francfort, 1621.

25. Walter Pagel, «Gedanken zur Paracelsus-Forschung und zu van Helmont», en *Paracelsus in der Tradition*, pág. 18.

Fontanus, Jacobus, «Magiae Paracelsicae Detectio», en *Opera*, Colonia, 1612, págs., 313-325.

Gesner, Conrad, *Bibliotheca universalis*, Zurich, 1545.

Helmont, Johannes Baptist van, *Ortus medicinae: Id est initia physicae inaudita*, Amsterdam, 1648; Lugduni, 1655.

Libavius, Andreas, *Alchemia*, Francfort, 1597.

Maier, Michael, *Atalanta Fugiens*, Oppenheim, 1618.

Manget, J. J. (comp.), *Bibliotheca chemica curiosa*, 2 vols., Ginebra, 1702.

Pfaff, J. W., *Astrologie*, Nuremberg, 1816.

Sennert, Daniel, *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*, Wittemberg, 1619.

Severinus, Petrus, *Idea Medicinae Philosophicae*, Basilea, 1571.

Suavius, Leo [Jacques Gohory], *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium*, Basilea, 1568.

Sylvius, Franciscus de la Boë, *Opera medica*, Amsterdam, 1680.

Tannstetter, Georg, *Artificium de applicatione Astrologiae ad Medicinam*, Otto Brunfels (comp.), Estrasburgo, 1531.

Theophrastus von [Hohenheim Paracelsus], *Sämtliche Werke: 1. Abt. Medizinische, naturwissenschftliche und philosophische Schriften*, Karl Sudhoff (comp.), 14 vols., Munich y Berlín, 1922-1933 (trad. cast.: *Obras completas*, Sevilla, CSIC, 1992).

Virdung, Johannes, *Novae medicinae Methodus curandi morbos ex mathematica sententia*, Hagenau, 1533.

Wiegleb, Johann Christian, *Historisch-kritische Untersuchung der Alchemie, oder der eingebildeten Goldmacherkunst*, Weimar, 1777.

—, *Geschichte des Wachsthums und der Erfindungen in der Chemie der neuern Zeit*, Berlín y Stettin, 1790.

Estudios

Achelis, Johan Daniel, *Die Über windung der Alchemie in der Paracelsischen Medizin*, Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1942; Heidelberg, 1943.

Boas, Marie, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*, Cambridge, 1958.

Daems, Willem-Frans., «"Sal-Merkur-Sulfur" bei Paracelsus und das "Buch der Heiligen Dreifaltigkeit"», en *Nova Acta Paracelsica* (1982), págs. 189-207.

Debus, Allen G., *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols., Nueva York, 1977.

—, *Chemistry Alchemy and the New Philosophy (1150-1700)*, Aldershot, Hampshire, 1987.

—, *The English Paracelsians*, Londres, 1965.

—, *The French Paracelsians: The Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge University Press, 1991.

—, «The Medico-Chemical World of the Paracelsians», en *Changing Perspectives in the History of Science*, M. Teich y R. Young (comps.), págs. 85-99, Londres, 1973.

—, «The Paracelsian Compromise in Elizabethan England», en *Ambix* 8 (1960), págs. 71-97.

—, «The Paracelsians and the Chemists: The Chemical Dilemma in Renaissance Medicine», en *Clio Medica* 7 (1972), págs. 185-199.

—, «Solution Analyses Prior to Robert Boyle», en *Chymia* 8 (1962), págs. 41-61.

Dilge-Frank, Rosemarie (comp.), *Kreatur und Kosmos: Internationale Beiträge zur Paracelsus Forschung*, Stuttgart, 1981.

Eis, Gerhard, *Vor und nach Paracelsus: Untersuchungen über Hohenheims Traditionsverbundenheit und Nachrichten über seine Anhämger*, Stuttgart, 1965.

Faivre, Antoine, y Christian Zimmermann (comps.), *Epochen der Natur-mystik: Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlín, 1979.

Faivre, Antoine, y Fréderick Tristan (comps.), *Lumière et Cosmos: Courants occultes de la philosophie de la nature*, París, 1981.

—, *Paracelse*, París, 1980.

Figala, Karin, *Die «Kompositionshierarchie» der Materie: Newtons quantitative Theorie und Interpretation der qualitativen Alchemie*, Habilitationschrift (mecanografiado), Munich, 1977.

Fischer, Hans, «Die kosmologische Anthropologie des Paracelsus als Grundlage seiner Medizin», en *Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft Basel* 52 (1940-1941), págs. 267-317.

Freudenberg, F., *Paracelsus und Fludd: Die beiden grossen Okkultisten und Ärzte des 15. und 16. Jahrhunderts. Mit einer Auswahl aus ihren okkulten Schriften*, 2 ed., Berlín, 1921.

García Ballester, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976.

Garin, Eugenio, «Magia e astrologia nel pensiero del Rinascimento», *Medievo e Rinascimento* (1954).

Goldammer, Kurt, «Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart», en *Medhist J* 6 (1971), págs. 5-35.

—, *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, Tubinga, 1952.

—, «Zur philosophischen und religiösen Sinngebung von Heilung und Heilmittel bei Paracelsus», en *Perspektiven der Pharmaziegeschichte*, Peter Dilg (comp.), págs. 113-129; Graz, 1983.

Goltz, Dietlinde, «Alchemie und Aufklärung: Ein Beitrag zur Naturwissenschaftsgeschichtsschreibung der Aufklärung», en *Medhist J* 7 (1972), págs. 31-48.

—, «Naturmystik und Naturwissenschaft um 1600», en *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), págs. 45-83.

—, «Die Paracelsisten und die Sprache», en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaft* 56 (1972), págs. 37-352.

Hoykaas, Reijer, «Die chemische Verbindung bei Paracelsus», en *Sudhoffs Archiv* 32 (1939), págs. 166-175.

Jung, Carl Gustav, *Psychology and Alchemy*, Londres, 1953 (trad. cast.: *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989).

—, «Studies on Alchemistic Conceptions», en *Collected Works*, vol. 13, Londres, 1957.

Kämmerer, Ernst Wilhelm, *Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1971.

Koelbing, H. M., «Paracelsus», en *Schweizerische Rundschau für Medizin* 71 (1982), págs. 1973-1976.

—, «Vom Paracelsus zur Labormedizin», en *Schweizerische Zeitschrift für med. tech Laborfachpersonal* 8 (1981), págs. 1-17.

Mahnke, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt: Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle, 1937.

Mathias, P. (comp.), *Science and Society: 1600-1900*, Cambridge, 1972.

Müller, K. H. Schepers y W. Totok (comps.), *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Studia Leibnitiana, Sonderheft 7, Wiesbaden, 1978.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter, *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Habilitationsschrift, Marburgo, 1973.

—, «Von Ficino zu Agrippa: Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick», en *Epochen der Naturmystik*, A. Faivre y R. C. Zimmermann (comp.), Berlín, 1979, págs. 24-51.

Multhauf, Robert, «Medical Chemistry and the Paracelsians», en *Bulletin of the History of Medicine* 28 (1954), págs. 101-126. *The Origins of Chemistry*, Londres, 1966.

Pagel, Walter, *From Paracelsus to Van Helmont: Studies in Renaissance Medicine and Science*, Marianne Winder (comp.), Londres, 1985.

—, *Johannes Baptist van Helmont: Einführung in die philosophische Medizin des Barock*, Berlín, 1930.

—, «Gedanken zur Paracelsus-Forschung und zu van Helmont», en *Paracelsus in der Tradition*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 21 (1980), págs. 11-19.

—, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus: Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962.

—, «The Paracelsian Elias Artista and the Alchemical Tradition», en *Med. hist. J* 16 (1981), págs. 6-19.

—, «Paracelsus als "Naturmystiker"», en *Epochen der Naturmystik*, A. Faivre y R. C. Zimmermann (comp.), Berlín, 1979, págs. 52-104.

—, «Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition», en *Ambix* 8 (1960), págs. 125-166.

—, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basilea y Nueva York, 1958.

—, *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, Marianne Winder (comp.), Londres, 1985.

—, *The Smiling Spleen: Paracelsianism in Storm and Stress*, Basilea y Munich, 1984.

—, y Marianne Winder, «Die Konjunktion der himmlischen und irdischen Elemente in der Renaissancephilosophie und im echten Paracelsus», en *Paracelsus, Werk und Wirkung*, Sepp Domandl (comp.), Viena, 1975, págs. 187-204.

Peuckert, Will-Erich, *Pansophie: Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlín, 1956.

Plessner, Martin, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabischlateinischer Überlieferung*, Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum, Wiesbaden, 1975.

Ploss, Emil Ernst, Heinz Roosen-Runge, Heinrich Schipperges y Herwig Buntz, *Alchimia: Ideologie und Technologie*, Munich, 1970.

Rattansi, P. M., «Paracelsus and the Puritan Revolution», en *Ambix* 11 (1963), págs. 24-32.

Rudolph, Hartmut, «Kosmosspekulationen und Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Weltbild und Theologie bei Paracelsus», en *Paracelsus in der Tradition*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 21, Viena, 1980, págs. 32-47.

Schipperges, Heinrich, «Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathemathisch-Naturwissenschaftliche Klasse* 2, Berlín, Heidelberg y Nueva York, 1976.

—, «Handschriftliche Funde zu den "verdrängten Wissenschaften" in der frühen Neuzeit», en *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 4 (1981), págs. 31-40.

—, *Kosmos Anthropos: Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart, 1981.

—, «Magia et Scientia bei Paracelsus», en *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), págs. 76-92.

—, *Paracelsus: Das Abenteuer einer sokratischen Existenz*, Friburgo, 1983.

—, *Paracelsus: Der Mensch im Licht der Natur*, Stuttgart, 1974.

—, «Vom Wessem des Arcanum im Weltbild des Paracelsus», en *Pharmazeutische Zeitung* 125 (1980), págs. 706-712.

Schmitt, Wolfram, *Magie und Mantik bei Hans Hartlieb*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 6, Viena, 1966.

—, «Zur Literatur der Geheimwissenschaften im späten Mittelalter», en *Fachprosaforschung: Acht Vorträge zur mittelalterlichen Artesliteratur*, Berlín, 1974, págs. 167-183.

Schneider, Wolfgang, «Die deutschen Pharmakopöen des 16. Jahrhunderts und Paracelsus», en *Pharmazeutische Zeitung* 106 (1961), págs. 1141-1145.

—, «Grundlagen für Paracelsus' Arzneitherapie», en *Sudhoffs Archiv* 49 (1965), págs. 28-36.

—, *Mein Umgang mit Paracelsus und Paracelsisten: Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, Francfort, 1982.

—, «Paracelsus und die Arzneimittel seiner Zeit», en *Pharmazeutische Zeitung* 127 (1982), págs. 1587-1591.

Sherlock, T. P., «The Chemical Work of Paracelsus», en *Ambix* 3 (1948), págs. 33-64.

Shumaker, Wayne, *The Occult Science in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1972.

Simili, Alessandro, «Astrologia, demonologia, pregiudizi terapeutici nella medicina legale e forense del Rinascimento», en *Minerva Medica* 67 (1976), págs. 3719-3737.

Steinlein, Stephan, *Astrologie, Sexual-Krankheiten und Aberglaube in ihrem inneren Zusammenhänge*, 2 vols., Munich y Leipzig, 1915.

—, *Astrologie und Heilkunde: Ein vorläufiger Beitrag zur Kenntnis der «Entstehung» der Syphilis vor der Entdeckung Amerikas*, Munich, 1912.

Ströker, Elisabeth, *Denkwege der Chemie: Elemente ihrer Wissenschaftstheorie*, Friburgo y Munich, 1967.

—, *Theoriewandel in der Wissenschaftsgeschichte: Chemie im 18. Jahrhundert*, Francfort, 1982.

Sudhoff, Karl, *Bibliographia Paracelsica: Besprechung der unter Hohenheims Namen 1527-1883 erschienenen Druckschriften*, Berlín, 1894.

—, *Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften. I. Theil: Die unter Hohenheims Namen erschienenen Druckschriften*, Berlín, 1894. *II. Theil: Paracelsische Handschriften*, Berlín, 1899.

Teich, M. y R. Young (comps.), *Changing Perspectives in the History of Science*, Londres, 1973.

Telle, Joachim, «Alchemie», en *Theologische Realenzyklopädie*, 1977, vol. 2, págs. 199-227.

—, «Der Alchimist im Rosengarten», en *Euphorion* 71 (1977), págs. 283-305.

—, «Killian, Ottheinrich und Paracelsus», *Heidelberger Jahrbücher* 18 (1974), págs. 37-49.

—, *Mythologie und Alchemie*, Beiträge zur Humanismusforschung 6 (1980), págs. 135-154.

—, *Sol und Luna: Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht*, Hürtgenwald, 1980.

—, (comp.), *Parerga Paracelsica: Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1991.

Waltershausen, Bodo Sartorius von, *Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte*, Leipzig, 1935.

Westfall, Richard S., «Newton and the Hermetic Tradition», en *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, Allen G. Debus (comp.), Nueva York, 1972, vol. 2, págs. 183-198.

Weyer, Jost, «Die Entwicklung der Chemie zu einer Wissenschaft zwischen 1540 und 1740», en *Ber. Wiss. Gesch.* 1 (1978), págs. 113-121.

Wilkinson, Ronald Sterne, «Hermes Christianus': John Winthrop, Jr. and-Chemical Medicine in Seventeenth-Century New England», en *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, Allen G. Debus (comp.), Nueva York, 1972, vol. 2, págs. 221-241.

Yates, Frances Amelia, *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, 1972.

Zimmermann, Rolf Christian, *Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, I. Elemente und Fundamente*, Munich, 1969.

Capítulo VI

Movimiento rosacruz: Del siglo XVII al XX

Roland Edighoffer

Los dos símbolos enlazados de la rosa y la cruz despiertan de manera característica toda clase de misteriosas armonías en la imaginación de los hombres, incluso en aquellos que no se remiten a la cruz cristiana. Sin duda, corresponden a esas imágenes primordiales inscritas en la memoria universal que C. G. Jung llamó arquetipos; sin duda constituyen un signo esencial de la armonía de los opuestos, de totalización, de perfección, dotado con un poder evocador comparable al de la *tetraktys* (el número mágico 4) o la unión dinámica de yang y yin.

Pero la Rosa-Cruz tiene también una historia, una localización geográfica precisa. Se ha hecho concreta en los textos, al principio en manifiestos y en un relato, después en un gran número de escritos pseudoepigráficos. El objeto de este estudio es, primero, presentar las obras fundamentales, con la esperanza de resolver el enigma que plantean, después indicar las posibles fuentes del pensamiento rosacruz, y finalmente exponer su desarrollo hasta nuestros días.

Los primeros escritos rosacruces

En 1614 apareció en Kassel, Hesse, un conjunto de 147 páginas conteniendo tres textos: *Reforma del Universo, Fama Fraternitatis*, y *Breve respuesta a la estimada Fraternidad de la Rosa-Cruz*, firmados por un tal

Adam Haselmayer. El primero era sólo una traducción indirecta de *Ragguagli di Parnarso*, una obra satírica de Traiano Boccalini publicada en Venecia en 1612. Criticaba la vanidad de los pretenciosos proyectos de reforma en los asuntos políticos y sociales, y su presencia en la compilación estaba probablemente destinada simplemente a evitar la crítica por sedición. La misiva de Haselmayer prueba que la *Fama* había estado ya circulando por Europa desde 1610 en forma de manuscrito. Texto de inspiración paracélsica, invita a los representantes de la Rosa-Cruz a manifestar sus bendiciones al mundo sin más demora. La *Fama Fraternitatis* tiene dos facetas. Primero, presenta en tono hagiográfico la biografía del legendario héroe Christian Rosencreuz, nacido en 1378, que aprendió su ciencia con los árabes y los sabeos, y murió en 1484 después de haber transmitido su conocimiento a hermanos iniciados. Segundo, contiene una exposición de la doctrina rosacruz, que descansa en la noción de la perfecta armonía entre el macrocosmo y el microcosmo. El rechazo de los autores de la *Fama Fraternitatis* a admitir la fórmula «*hoc per philosophiam verum est, sed per theologiam falsum*» expresa la concepción globalista de la Rosa-Cruz, que consideraba la naturaleza como el gran libro de las maravillas en que Dios podía ser intuido. Así se explicaba la optimista afirmación de la *Fama*, que de manera entusiasta saluda este período, ahora que se ha hecho posible conocer al «Hijo» de Dios más plenamente: ésta es en realidad una referencia al *Filius macrocosmi*, la forma macrocósmica del salvador, gracias a la cual la creación escapa a las amenazas de Satán y recobra la armonía primitiva. «Nuestra filosofía no es nada nuevo», proclaman los autores del manifiesto. Es en realidad heredera de la cábala cristiana, está marcada por la doctrina pitagórica y directamente influida por Paracelso, cuyas obras completas debían ser publicadas sólo a finales del siglo XVI. El célebre médico-filósofo había enaltecido al ser humano —microcosmo, templo de Dios, punto de convergencia del cielo y la tierra— y había celebrado el inmenso poder humano de descubrimiento y creación. Capaz de gobernar a las estrellas, de controlar los acontecimientos y producir nuevos seres, la humanidad estaba en el alba de un nuevo período de vida en la tierra, un tiempo en el que alentaría el Espíritu. Paracelso anunció la llegada de uno que vendría tras él, que poseería y dispensaría conocimiento. El mítico personaje de Christian Rosencreuz era quizás, a ojos de su creador, el símbolo de ese uno.

Según la ficción de la *Fama Fraternitatis*, la tumba del fundador de la orden había sido descubierta en 1604. Esa fecha corresponde a la aparición en el cielo de una nueva estrella, que el célebre astrónomo Johannes Kepler tomó como presagio de la aparición de un profeta encargado de reestablecer la unidad religiosa y de promover una «reforma racional». Haciéndose eco, la *Fama* predice la aparición inminente de una «reforma general divina y humana», que Haselmayer, el autor de la *Breve respuesta a la estimada Fraternidad de la Rosa-Cruz*, saluda de manera entusiasta. Hace referencia a la profecía del *León del Norte*, que recorrió Europa en el siglo XVI y se identificó erróneamente con Paracelso. Este curioso texto mezcla varios temas encontrados en el mito rosacruz: el de un tesoro escondido, una tumba descubierta y un mistagogo —el «León» que vendrá del norte y vencerá al águila y su *clericaille* después de una batalla despiadada, inaugurando finalmente un período de felicidad en el mundo.

Es a esta perspectiva profética a la que corresponde el segundo manifiesto. Se llama la *Confessio Fraternitatis*, pues en él la Rosa-Cruz «confiesa» sus ideas. El texto de este manifiesto fue publicado primero en 1615, en una versión bilingüe latino-alemana, junto con la *Fama Fraternitatis* y la *Respuesta* de Haselmayer. Presenta notables divergencias en espíritu respecto a la *Fama*. Es un texto esencialmente ambiguo, en la tradición de la literatura apocalíptica, que al mismo tiempo desvela y enmascara su mensaje. Los autores defienden su revelación de los misterios de la Rosa-Cruz, pero imponen la ley del silencio a cualquiera que se ponga de su parte. Expresan sus ideas, pero explican inmediatamente que éstas sólo son accesibles a aquellos favorecidos por la gracia de Dios. Mientras que la *Fama* alaba la filosofía, la *Confessio* la considera moribunda. Por otra parte, concede un lugar predilecto a la Biblia, a la que define como «el compendio de la quintaesencia de todo el mundo», pero que revela sus secretos únicamente a aquellos que han sido iluminados por el Espíritu Santo. Reconocemos aquí la influencia de Joachim de Fiore; el *Miranda sextae aetatis* que menciona la *Confessio* recuerda la época del «Evangelio eterno», que según el monje calabrés debía comenzar a finales del sexto milenio, cuando se abra plenamente el sexto sello del Apocalipsis y se encienda el «sexto candelabro». En la suposición de que Dios reserva a la Rosa-Cruz el privilegio de encenderlo, se podía entonces esperar que sus miembros gozaran de todo tipo de privilegios: salud, longevidad, riquezas, omnisciencia, don de la ubicuidad, poder polí-

tico completo. La *Confessio* es por tanto de inspiración esencialmente bíblica y milenarista, e ignora el optimismo de la *Fama Fraternitatis*.

El tercer escrito fundamental de la Rosa-Cruz es muy diferente. Publicado en 1616, no en Kassel, como los textos de los que ya hemos hablado, sino en Estrasburgo, las *Bodas químicas* es único en su género literario, pues se presenta como una novela autobiográfica. Además su héroe, Christian Rosencreuz, no tiene aquí las características que tiene en la *Fama* y la *Confessio*. No es el fundador de una orden venerada, el poseedor de inmensos poderes y conocimiento, a quien los enfermos acuden en la vasta morada del «Espíritu Santo», sino un humilde ermitaño, cargado de años, que ha vivido en su cueva junto a una montaña, haciendo oración y observando las estrellas, y que se declara débil e ignorante. Unos pocos días antes de la Pascua es visitado por un ángel con una carta que lleva un signo misterioso y contiene una invitación a la «Boda del Rey». La biografía *Fama Fraternitatis* no dice una palabra sobre esta hierogamia, para la que Christian ha esperado siete años y en la que debe participar, ni sobre las experiencias por las que allí pasará o su admisión en dos órdenes caballerescas, aunque éstos sean acontecimientos de la mayor importancia para él. Nos vemos así obligados a concluir que el protagonista principal de la *Fama* y la *Confessio* no coincide con el héroe de las *Bodas químicas*.

Antes de emprender su viaje iniciático, Christian Rosencreuz quería saber si es digno de aceptar la invitación. La respuesta le es dada en un sueño que el autor de la novela ha tomado de los elementos de un sermón de San Bernardo. Confinado con otras personas en un pozo profundo en el que es arrojada siete veces una cuerda, Christian Rosencreuz la agarra finalmente y sale fuera. Pero está herido en la cabeza y cojea de ambas piernas, signo de debilidad moral, como en la Biblia (1 Reyes 18,21). De esta forma el sueño le da a entender que será redimido, salvado por la gracia de Dios, y que, dado que lleva dentro de él los estigmas del pecador, no puede imputarse a sí mismo el mérito de haber agarrado la cuerda salvadora.

Christian se pone en camino, ignorante de su itinerario. Llega a una encrucijada sombreada por tres grandes cedros, árboles que desde la antigüedad egipcia habían simbolizado la metamorfosis humana y se identifican con Mercurio, el *spiritus vegetativus*. Una *Tabella Mercurialis*, colgada de uno de ellos, describe para el viajero los tres caminos posibles para lle-

gar al castillo de la boda. En realidad Mercurio, o Hermes, es tradicionalmente el mistagogo y psicopompo de los alquimistas, a la vez guía y seductor, y esto explica su doble aparición a Christian en la forma de una paloma blanca y un cuervo negro. El primero de éstos le muestra el camino. Es guiado luego con la ayuda de una brújula; es *orientado*, es decir, busca el *oriente*, el este espiritual. Su viaje finaliza con el ascenso a una «elevada montaña», lugar espiritual *par excellence*, donde el castillo real se levanta en el aire, un símbolo de la construcción de uno mismo. Christian llega en la puesta de sol, momento que la tradición ha interpretado siempre como símbolo de muerte y resurrección. Los tres pórticos a través de los que entonces debe pasar representan el tránsito espiritual de la noche profana a la iluminación. En el umbral de la iniciación, la inscripción de la primera puerta es característica: *Procul hinc, procul ite profani!* («¡Lejos de aquí los profanos!»). En cada puerta Christian recibe una insignia de oro grabada con unas iniciales, cuya interpretación, escrita al margen, es ambivalente, al mismo tiempo alquímica y espiritual. El peregrino apenas logra atravesar la última puerta antes de que se cierre, como para indicar las dificultades del nuevo nacimiento. Otros actos simbólicos que allí se realizan —la tonsura, un cambio de zapatos— parecen ser ritos de paso.

Llegando al castillo, Christian se sorprende al encontrar gran número de personas de todas las clases sociales, desde emperadores a supuestos alquimistas, que dicen haber sido invitados a la boda. Su arrogancia y bravatas le escandalizan y trastornan, hasta que comprende que la prueba decisiva todavía no ha tenido lugar. Al día siguiente, los invitados son colocados uno por uno en el platillo de una balanza de oro macizo, que tiene en el otro platillo siete pesas correspondientes a las virtudes de la fe, la caridad, la concordia, la castidad, la paciencia, la humildad y la sobriedad. El «peso» de la fe y la moral de Christian es tal que sale mucho mejor de la prueba que todos sus rivales y manifiesta así su especial condición. Los presuntuosos son castigados de varias formas, unos son simplemente expulsados y otros castigados con la muerte. Los vencedores reciben insignia hechas con el Vellocino de Oro. Su admisión en esta orden de caballería significa que están embarcados en una aventura tan peligrosa como la expedición de los argonautas, y que Dios les prestará su asistencia salvándolos por pura gracia, como en los tiempos del sacrificio de Abraham (Génesis 22,9-14) o de la oración de Gedeón cuando solicitó la ayuda de Yahweh (Jueces 6,36-40). Del collar del Vellocino de Oro

cuelga un león alado, cuya significación puede ser clarificada mediante la referencia a *Atalanta Fugiens*, publicado en 1618 por Michael Maier, amigo de Robert Fludd y comentador del pensamiento rosacruz. El emblema XVI de esa obra, titulado *De secretis Naturae*, representa a la naturaleza como un león alado, participando igualmente de los cielos y de la tierra. De esta forma vemos la ambivalencia fundamental de la novela: describe tanto la salud de la criatura y de la creación, como la restauración de la armonía entre el orden divino y el orden creado.

Es de nuevo un león el que, en una escena particularmente cargada de valor simbólico, confirma esta interpretación. Tiene en sus garras una espada desenvainada, la rompe, tira los trozos a una fuente, y emite un rugido; una paloma le trae una rama de olivo, que él traga; un unicornio blanco, arrodillándose ante él, manifiesta una alegría inmensa. Un texto de Gerhard Dorn, la *Speculativa Philosophia*, publicado en 1602 en el *Theatrum chemicum*, clarifica el sentido de esta parábola: Dios ha decidido en su misericordia destruir la espada de su ira, instituir la paz sobre la tierra, y derramar el rocío de su gracia. Esa gracia es recogida por la fuente mercurial en la que el león está encaramado. El león no es sólo la imagen del poder divino, sino también una de las representaciones del mercurio filosofal. Por eso no es sorprendente que Christian lo vea a la mañana siguiente, llevando en sus garras un letrero en el que están grabadas estas palabras:

> Yo, Príncipe Hermes,
> después de tantas ofensas
> por causa humana,
> he llegado a ser, según el secreto de Dios
> y con la ayuda del arte,
> medicina otorgadora de salud;
> me derramo aquí
> para que el que quiera pueda beber de mí,
> para que el que quiera pueda lavarse en mí,
> para que el que se atreva pueda perturbarme:
> ¡Bebed, hermanos, y vivid!

El significado de este texto se vuelve claro cuando recordamos que Hermes es llamado a menudo *varius ille Mercurius, duplex, versipellis*, esto

es, al mismo tiempo polimorfo y astuto. Es alternativamente bueno y malo, como poder ctónico; participa de la naturaleza de Lucifer, de Lilith, de Melusina. Por consiguiente, no hay duda alguna de que existen aspectos diabólicos en él. Pero es al mismo tiempo *homo philosophicus*, el segundo Adán, la imagen de la encarnación; es el hijo del macrocosmo, esto es, de la naturaleza. Podemos por lo tanto concluir que es un segundo hijo de Dios y, en consecuencia, hermano de Cristo, y que constituye en la naturaleza la réplica de Cristo en la revelación divina.

Todos estos símbolos sugieren una hermenéutica para esta misteriosa narración. Son la epifanía de una nueva alianza, la reconciliación de espíritu y materia; son el anuncio de un matrimonio que no es sólo espiritual sino «químico» en su milagrosa realización del *mysterium conjunctionis*. Dos indicaciones complementarias contribuyen a la dimensión temporal de esta hierogamia maravillosa. Primero, el nuevo Vellocino de Oro entregado a Christian Rosencreuz y sus compañeros consta de una insignia en la que se pueden leer las palabras del profeta Isaías: «La luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol será séptuple» (30,26). Segundo, una obra representada en presencia de la pareja regia se desarrolla en siete actos, recordando los siete días de la creación y también la hierogamia de los cielos masculinos y la tierra femenina. La «*Comoedi*» repasa la historia de la Iglesia, «esa pequeña y desafortunada prostituta que es despreciada», como escribió Lutero en su tratado *La libertad del cristiano*. Recogida por su tío el rey, la joven huérfana sucumbe varias veces a las seducciones del malvado, hasta que el hijo del rey, después de un combate en el que parecería haber perdido la vida, obtiene la victoria sobre el Moro y la libera. Después de muchos episodios, el séptimo acto describe por fin la boda, pero comprendemos que se celebra únicamente al final de los tiempos, en la edad del Apocalipsis, cuando la ciudad santa desciende de los cielos «ataviada como una novia adornada para su esposo» (Apocalipsis, 21,2).

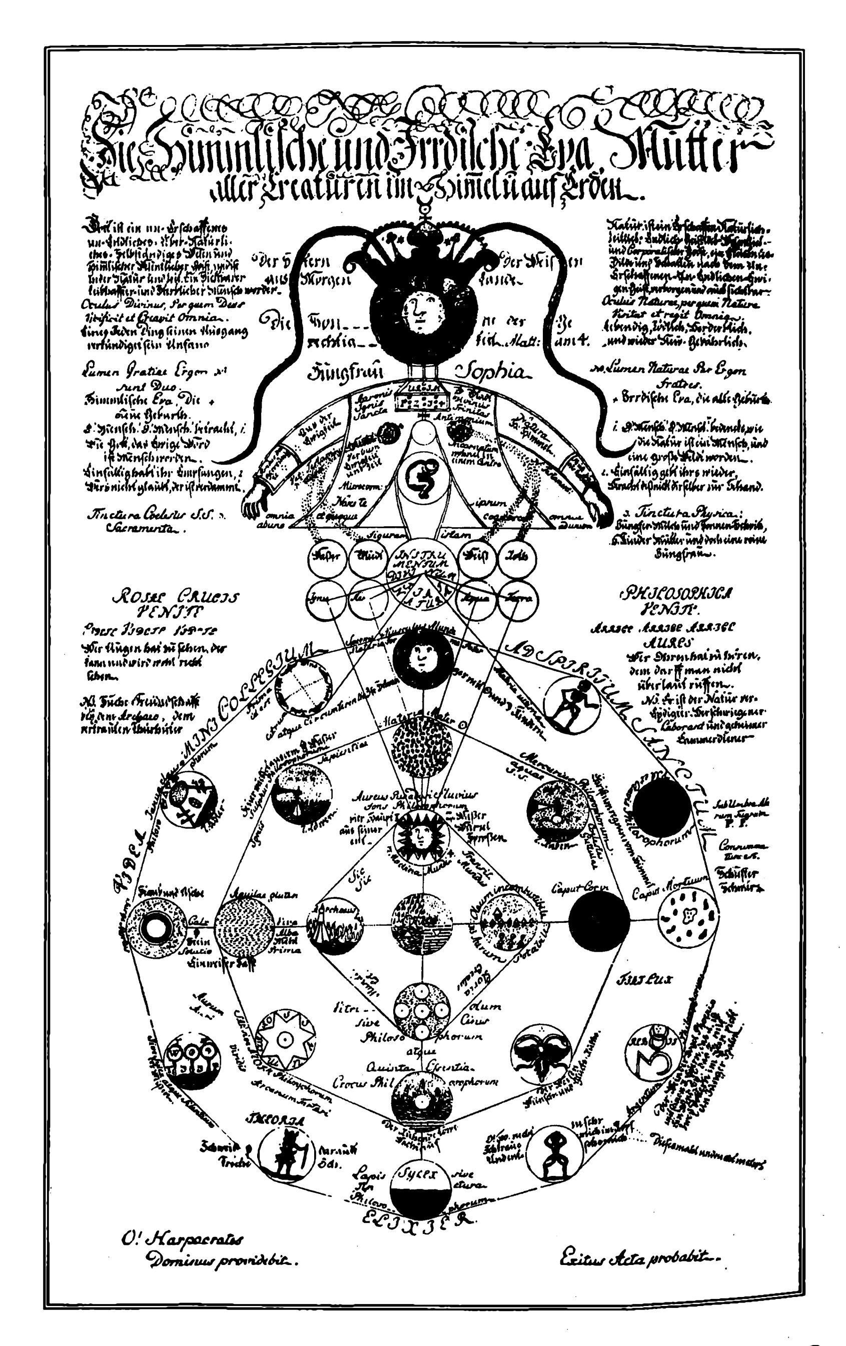
El Vellocino de Oro y la «*Comoedi*» demuestran que los acontecimientos descritos en la novela son la actualización de una realidad escatológica: están ya presentes a través de un sistema simbólico, pero están situados en un tiempo metahistórico. Sólo la maravilla de una narración mítica podía traducir esas verdades inefables y hacerlas sensibles, y es así como comprendemos todo el valor y la riqueza de las escenas presentadas en la novela: la promesa de la alquimia de lealtad a la fe; la purificación

de la fuente lustral por el Hermes transformado; el ascenso a un nivel superior de espiritualidad por un vuelo de 365 pasos, simbolizando la conclusión de un ciclo cósmico. Desde ese momento, el lector es invitado con el héroe epónimo a un *sacrificium*, en el sentido propio y fuerte del término: un camino iniciático constituido por operaciones en las que las fronteras entre sujeto y objeto se difuminan y desaparecen.

Primero es la visita a Venus, la verdadera *catabase* del héroe en las profundidades de la madre tierra, en el lugar en que Afrodita duerme completamente desnuda. La *virgo in centro terra*, símbolo de la *materia prima*, está en un mausoleo resguardado por el *arbor philosophica*, cuyos frutos mercuriales se disuelven sin cesar. En la tradición alquímica, en la que el adepto es asimilado psicológicamente a la obra concluida, la fase oscura e insondable del *nigredo* está llena de peligros y no se concluye sin pérdida para el operador. El autor de la novela ha descrito muy claramente esos peligros bajo la forma de tentaciones carnales, y es Cupido quien castiga a Christian por haber contemplado a su madre desnuda, pinchándole en la mano con una de sus flechas. Este episodio estaba sugerido por la metáfora alquímica del *telum passionis* enviado por el «Mercurio sagitarial».

Este mismo Mercurio filosófico es rey; es «tres veces grande», *triunus* o *ternarius*. Como tal se sienta en tres tronos. Y puesto que se dice que es hermafrodita, no nos sorprendemos por encontrarle de nuevo como en transparencia en la trágica escena que trata de la decapitación de las tres parejas regias y su verdugo. Con ocasión de esta séxtuple ejecución, Christian habla de «matrimonios de sangre», mostrando así una vez más que el drama es vivido por él en su realidad más profunda, y que no se trata de una simple interpretación metafórica de operaciones de laboratorio. El héroe aprende que esta muerte debe ser el germen de la nueva vida, a condición de que él y sus compañeros participen en el misterio, que como dice el apóstol Pablo concierne a Cristo y la Iglesia (Efesios, 5,21). Elegidos y marcados por el signo del Vellocino de Oro, se revestirán simultáneamente del «hombre nuevo» y asegurarán que la creación «será liberada de la esclavitud de la descomposición y obtendrá la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Romanos, 8,21).

El resto de la narración es extraño y al tiempo desconcertante, pero frecuentemente lleno de poesía y humor. En siete barcos que corresponden a los siete planetas, los elegidos cruzan un mar donde son saludados



7. «La Eva celestial y terrenal», en el manuscrito D.O.M.A. del *Codex Rosae Crucis*. Realizado probablemente entre 1775 y 1780.

por ondinas que cantan un himno al amor, tan hermoso que Goethe iba a copiarlo casi palabra por palabra. La isla donde desembarcan tiene la forma de un cuadrado, como la Jerusalén que debe descender del cielo. En la Torre del Olimpo deben tener lugar las diversas operaciones de una alquimia que desconcertará a los especialistas de su tiempo, como Brotoffer. Después de una fase preparatoria, los cadáveres de las tres parejas regias y la cabeza de Maure, el verdugo, son sometidas a la *solutio*, y luego el líquido es recogido con una esfera de oro en la que se produce la *solificatio*. El calor del sol, el símbolo de la divinidad, espiritualiza la materia y la transforma en un gran huevo, blanco como la nieve. El huevo es colocado en una especie de incubadora artificial que lleva el nombre de Paracelso y la fecha de 1459, aunque éste no había nacido todavía en esa fecha. Al final de la maduración el huevo se rompe y revela un pájaro deformado que inmediatamente, bajo el efecto de varios alimentos nutritivos que le son administrados, aumentará rápidamente de tamaño y se convertirá sucesivamente en un malvado pájaro negro, luego en otro de color blanco y más tranquilo, y finalmente en un magnífico pavo real perfectamente domesticado. Éste es el «pájaro de Hermes», el alma del mundo, la naturaleza, la quintaesencia y el germen universal, el fénix cuya metacromía es completada en el pájaro azul. Decapitado a su vez en un altar cuyos atributos proclaman la renovación de todas las cosas, reducido a cenizas, será transformado en una masa que Christian vierte en dos moldes e introduce en el atanor. Las dos estatuillas extraídas de este útero alquímico, alimentado por la sangre del fénix, adquirirán el tamaño de adultos, hombre y mujer. Cada uno recibirá la vida en la forma de tres lenguas de fuego descendidas del cielo, que son las almas de las parejas decapitadas al principio del *opus*. Cuando la regeneración es completada, el joven rey y la reina podrán, el séptimo día, celebrar su boda.

La operación final que «anima» a la pareja regia, esto es, la operación que le da un *anima*, un alma, una vida nueva, le confiere también la iluminación en virtud de las llamaradas del cielo. Ahora bien, este acontecimiento se produce en el *octavo piso* de la Torre del Olimpo, que corresponde en el *Corpus Hermeticum* al nivel ogdoático en el proceso de ἄνοδος, es decir, ascensión a Dios. De la misma manera, Filón, Orígenes y algunos padres de la Iglesia hablaron del «hombre del octavo día», de la «octava de resurrección», del tiempo de iluminación en el que el hombre «pneumático» trae al mundo su redención.

En el barco que le devuelve de la isla al castillo donde tiene lugar el matrimonio regio, Christian Rosencreuz observa asombrado un espléndido reloj que marca los minutos. El texto de la *Fama Fraternitatis* explica que el *Rotae* guardado por la Rosa-Cruz marca sólo las horas, y que solamente el reloj divino marca los minutos. Los acontecimientos de las *bodas químicas* se desarrollan por lo tanto en un *tiempo divino*, que difiere del de los humanos.

Pero Christian y sus compañeros, beneficiarios de esta revelación, todavía viven en el tiempo mundano. Por eso son admitidos en la orden de los Caballeros de la Piedra de Oro, lo que significa que Cristo, la verdadera Piedra de los Filósofos, los arma para la «buena guerra de la fe», para la vida activa y caritativa a la que ellos prometen consagrarse cuando huyen del diablo y de todas las seducciones del mundo.

Al final de la novela, el joven rey, vuelto a la vida, concede especiales favores a Christian, que, por la gracia divina, ha sido, él solo, el arquitecto de esta regeneración. Pero esta elección no le preserva de cometer errores y transgresiones, a causa de lo cual es condenado a guardar el portal del castillo sin que se le permita entrar en él. La narración termina con la ficción de que se han perdido las últimas páginas, y la paradoja del héroe que descubre que se espera que sea al mismo tiempo guardián de la puerta por el resto de sus días y que sin embargo vuelve a su hogar.

La paradoja no es peculiar a Rosencreuz. Es común a todo cristiano, que vive al mismo tiempo en el mundo y más allá del mundo, en el tiempo histórico y en el de la redención. Pero la experiencia que vive Christian Rosencreuz, puesto que es de naturaleza ogdoática, es al mismo tiempo superior y paradigmática. Los Caballeros de la Piedra de Oro han conocido y experimentado, por la gracia divina, la alquimia regeneradora. Habiéndose convertido en «amigos de Dios», pueden y deben estudiar el admirable mecanismo del universo. No son ciegamente pretenciosos como aquellos que se enorgullecen de omnipotencia humana; es Dios el que, al regenerarles, abre sus ojos a las maravillas de la naturaleza. Y es a causa de la alquimia de su palingenesia por lo que la creación, liberada de las garras de Satán, ve cómo sus mecanismos, como si de un milagro se tratara, regresan a la armonía universal. Ésta es la razón por la que el misterioso castillo al que Christian ha ido contiene un planetario, un reloj astronómico, minas y todo tipo de talleres para el estudio de las ciencias y las artes tecnológicas.

El misterioso símbolo trazado en la carta, invitando a Christian Rosencreuz a participar en la boda química, proclamaba y sintetizaba este proceso soteriológico. El autor de la «mónada jeroglífica», John Dee (1527-1604), vio en la representación de la unidad perfecta, alfa y omega, el paso de la Trinidad a la cuaternidad, la hierogamia del creador con su creación. El joven rey, el «hombre del octavo nivel», es el *homo philosophicus*, el segundo Adán, el *Adam Cadmon*, tan a menudo identificado con Cristo. Y Christian es llamado «Rosencreuz», pues la cuaternidad de la cruz aparece frecuentemente en la iconografía mística y cristiana debajo de la forma circular de una «rosa». Heinrich Khunrath, uno de los padrinos espirituales de las *Bodas químicas*, vio en la *Monas catholica* generada por la rotación del *quaternarium* una alegoría de Cristo. Por eso las *Bodas químicas de Christian Rosencreuz* son al mismo tiempo la imagen del segundo nacimiento, de la liberación del Espíritu oculto en la Materia, y del *matrimonium perpetuum* necesario para esa redención.

Paternidad de los primeros escritos rosacruces

Los dos primeros manifiestos rosacruces, la *Fama Fraternitatis* y la *Confessio Fraternitatis*, como la novela sobre las bodas químicas, fueron publicados de manera anónima. Pero el extraordinario éxito de estos escritos, que iban a despertar reacciones apasionadas en parte de Europa, provocó evidentemente la curiosidad de los lectores. ¿Quién se escondería tras esa misteriosa empresa? Muy rápidamente, las sospechas se centraron en un joven teólogo de Württemberg. Johann Valentin Andreae (1568-1654) pertenecía a una importante dinastía de luteranos suabos; su abuelo, Jakob Andreae, había ayudado a la redacción de la *Fórmula de Concordia* (1580), una profesión de fe resultante de un intento de unión entre luteranos y calvinistas. Comprometido en su carrera como pastor, el joven Johann Valentin tuvo que interrumpir sus estudios debido a un escándalo político en el que estuvo implicado. En 1606 había circulado un informe difamatorio atacando a un consejero del duque de Württemberg. Sospechoso de ser su autor, Andreae fue obligado a exiliarse. Pocos años después, rehabilitado su nombre, tuvo que asumir importantes funciones eclesiásticas y diplomáticas, pero su pronunciado gusto por la sátira despertó poderosas enemistades en su contra. El asunto

rosacruz, en el que había participado, proporcionó un escenario favorable para la calumnia, y Andreae fue obligado a tomar posición a este respecto en gran parte de sus obras.

En 1615, cuando la *Fama* y la *Confessio Fraternitatis* acababan de aparecer, opinó en el *Herculis christiani luctae XXIV* que estos escritos contenían «sólo un discurso oscuro y afectado unido a la credulidad más nociva y vergonzosa». En 1619, como los ataques contra él no cesaban, volvió a la carga en *De curiositatis pernicie syntagma ad singularitatis studiosos*, afirmando que «las bromas de una cierta fraternidad rosácea» habían sido «al mismo tiempo la trampa y el obstáculo» para cualquier hombre deseoso de un conocimiento poco corriente. Y la confusión de mentes provocada por el asunto rosacruz le llevó a publicar ese mismo año una colección de veinticinco comedias de tres personajes, que llamó *Turris Babel*. La narradora es la *Fama* en persona. El resumen que este personaje hace del primer manifiesto demuestra la actitud crítica de Andreae con respecto a las miríficas promesas de riquezas, longevidad, salud, sabiduría y éxito repartidas entre todos aquellos que estaban de parte de esa fraternidad, capaz de desterrar la tiranía y constituir una monarquía feliz y floreciente. De la *Confessio Fraternitatis* se nos dice sólo que todo en ella está expresado en un lenguaje «sobrehumano». Se cita luego una serie de los textos más famosos entre los muchos publicados después de los primeros manifiestos: el *Eco de la Fraternidad* (*Echo der Fraternitët*), de Julius Sperber (1615); el *Silentium post clamores*, de Michael Maier (1617); el *Pandora sextae Aetatis* (1617) y *Speculum sophicum Rhodo-Stauroticum* (1618), de Theophilus Schweighart, alias Daniel Moegling; y la *Fortalitium scientiae* (1617) y el *Clypeum veritatis* (1618), ambos firmados por Irenaeus Agnostus. Andreae reúne todas estas obras bajo el título común de *Urbis Utopiae phantasmata*. Por otra parte, las *Bodas químicas* no son mencionadas en la *Turris Babel*, como si el autor estuviera indicando a sus lectores con esta omisión intencionada su idea de que no todo sobre esta fraternidad debe ser rechazado. En cuanto al personaje llamado *Conjectans*, fue probablemente inventado por una «mente ingeniosa». Según *Poenitens*, está ficción «puede ser buena en ciertos aspectos». Y *Resipiscens* afirma en presencia de *Fama* que

> hay una preocupación que me turba; que no haya establecido con el suficiente cuidado las distinciones entre los escritos que... son revelados bajo el

nombre de esta Fraternidad. Lo cierto es que algunos son simplemente juegos; otros son muy confusos; otros son malos; otros tienen escondido su engaño; y finalmente, algunos son píos y devotos. Todos despliegan una cierta erudición, que en algunos es incluso grande, pero todos muestran idéntica impostura. Cualquiera que confunda todos esos escritos o piense que todos han salido de una sola inspiración sin duda se engaña. Si en realidad fuera así, el mundo sería presentado como bueno, Cristo sería rechazado, lo que es vano sería alabado, lo que es sólido sería censurado, la impostura sería estimada, la razón sería olvidada, la mentira sería honrada, y la verdad tomada a broma. Por consiguiente, si es cierto que yo repudio la Sociedad de la Fraternidad, por otra parte nadie me hará renunciar nunca a la verdadera Fraternidad cristiana, la única que desde debajo de la cruz exhala un perfume de rosas y se aleja tanto como puede de la mancha de los vagabundeos y las vanidades del Mundo; por el contrario, aspiro a entrar en esa Fraternidad con cualquiera que sea piadoso, sensato y sagaz.

A través de la boca de un *repenti*, algo que no deja de ser importante, Andreae invita por tanto a sus lectores a separar el trigo de la cizaña, y a reconocer los escritos que son «piadosos y devotos» y a no negar la existencia del mal.

El mismo año, 1619, Andreae publicaba la *Reipublicae Christianopolitanae descriptio*, que trata de representar la ciudad invisible que los cristianos auténticos constituyen entre ellos y dentro de sí mismos. En el prefacio resume las tres etapas de la fraternidad de la Rosa-Cruz: primero ofrece revelaciones maravillosas e inusuales como alimento a los *curiosi*; luego despierta la gran esperanza de las visiones religiosas, y una vida política e intelectual mejorada; finalmente, añade la imitación de Cristo.

Estas dos referencias explican las sibilinas y al tiempo contradictorias afirmaciones de Andreae referentes al fenómeno rosacruz. En la *Mythologia christiana* (1619), por ejemplo, hace decir a *Alethea*, o Verdad, que es un juego peligroso y nocivo y otras veces que debería entenderse más bien como «un juego ingenioso con cuya representación una persona camuflada podría disfrutar en la escena literaria, especialmente en una edad encaprichada con todo lo desacostumbrado». La contradicción es sólo aparente, en la medida en que Andreae suscribe sólo parte de las ideas expuestas en los primeros escritos. Un lector moderno podría con toda lógica preguntar por qué, en esas condiciones, Andreae no indicó clara-

mente qué es lo que había escrito y qué rechazaba. Pero esto sería ignorar la situación de la época y los enormes riesgos profesionales y personales que podía correr un joven pastor que ya había estado implicado en un asunto delicado durante sus años de estudiante.

Por eso Andreae prefirió un método más sutil: dado que solamente aprobaba parte de *Fama* y de *Confessio*, publicó dos escritos paralelos a aquéllos pero que rectifican su significado. A la *Fama Fraternitatis* corresponden las *Bodas químicas*, y lo que mantiene de *Confessio* es hábilmente incluido en *Theca gladii spiritus*.

Hemos visto que el protagonista principal, Christian Rosencreuz, es muy diferente en *Fama* y en las *Bodas químicas*. El humilde anacoreta de esta última obra es consciente de su debilidad, su ignorancia, su culpabilidad. Al optimismo triunfal de *Fama* se opone la necesidad de regeneración de las criaturas caídas, que sólo se obtiene por la gracia de Dios. La naturaleza no es ya comprendida por la filosofía, sino por medio de la ciencia y el método técnico que hacen posible su regeneración. La fraternidad de la Rosa-Cruz, cuyos miembros son iniciados a un conocimiento secreto, da paso a los Caballeros de la Piedra de Oro, símbolo del Cristo pantocrático que viene a salvar el microcosmo y el macrocosmo.

Theca gladii spiritus apareció el mismo año, con el mismo editor, en Estrasburgo, que las *Bodas químicas*. El prólogo a esta colección anónima la presentaba como un volumen de máximas recuperadas de los documentos de Tobias Hess, amigo de Andreae que había muerto en 1614. Ahora bien, la autobiografía que Andreae compuso en 1642 para su benefactor, el duque Augustus de Brunswick-Lunebourg, explica que ambos trabajos son en realidad del teólogo suabo: «*plane mea*», escribe Andreae con referencia a *Theca*.

Esta afirmación es tanto más importante cuanto que una lectura cuidadosa del texto ha hecho posible establecer, aunque sólo en los últimos años, que es una especie de antología de al menos cinco obras de Andreae, publicadas en su totalidad entre 1612 y 1618. Además, veintiocho de las máximas de *Theca* están sacadas de la *Confessio Fraternitatis*. Yo he podido descubrir la edición latina de la *Confessio* y así proceder a una comparación minuciosa con los correspondientes pasajes latinos contenidos en *Theca*. Podemos sacar las siguientes conclusiones: 1) Toda referencia a la Rosa-Cruz y a su fundador es cuidadosamente evitada en *Theca*. 2) No se trata aquí en absoluto de una fraternidad todopoderosa,

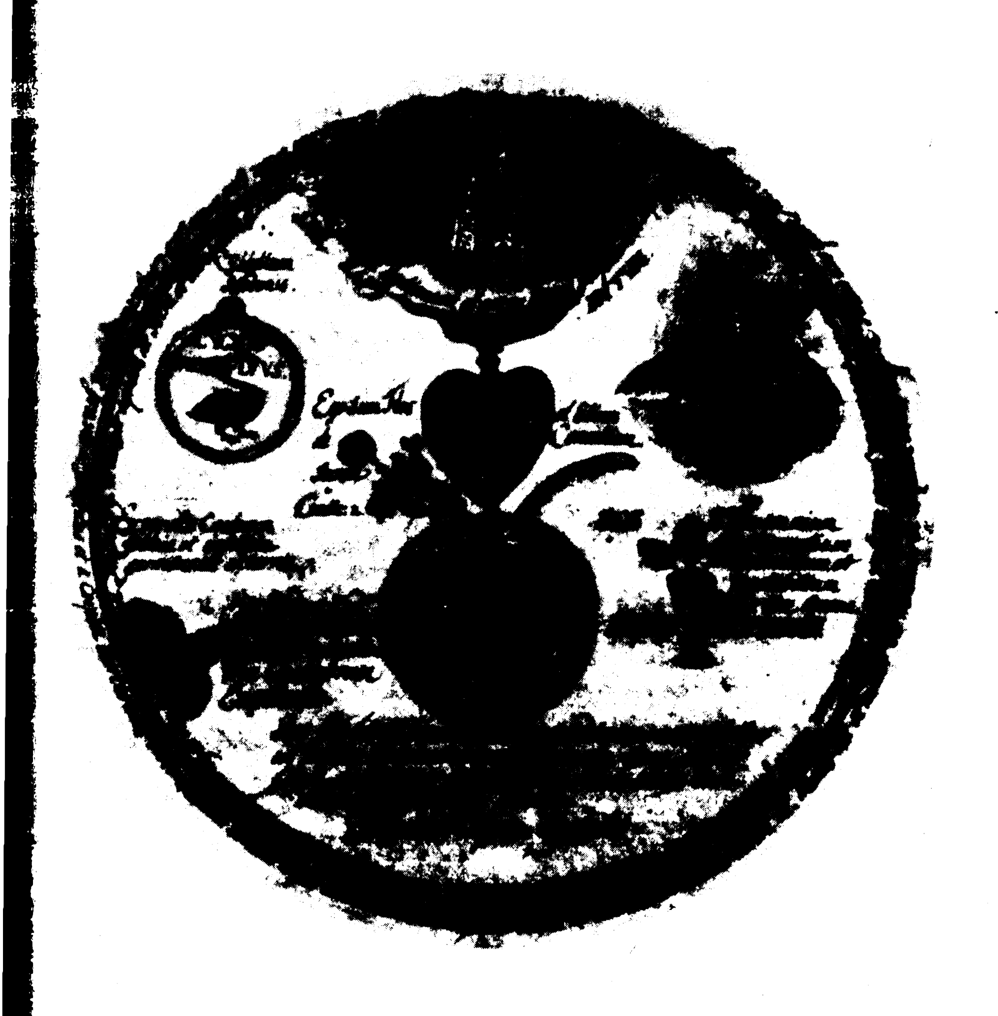
sino del pueblo «humilde» y «bueno» que ha encontrado favor ante Dios. 3) Todo lo que entra en la categoría de lo milagroso ha sido suprimido. 4) *Mirabilia sextae aetatis* y la alusión a una nueva Reforma han desaparecido. 5) La comunicación con personajes divinos, en la Biblia y en la naturaleza, se reserva a aquellos a quienes la gracia de Dios ha hecho «amigos del rey» y celebran una boda con el novio divino. Estas expresiones recuerdan el espíritu de las *Bodas químicas*, pero en *Theca* califican no a Christian Rosencreuz, sino a Christian Cosmoxenus, a quien Andreae había dedicado un trabajo publicado en 1612 con el título *De Christiani Cosmoxeni genitura, judicium*, del que más de treinta pasajes están recogidos en esta antología. Él es un *Renatus* que celebra un *triplex matrimonium*: del alma con el cuerpo, y por lo tanto con la materia; de la fe ortodoxa con la vida santa; del alma-esposa con Cristo, su esposo. Toda la creación está así a su servicio. Este estado ideal es accesible únicamente a aquellos que han conocido la prueba y la penitencia, y se han convertido en *cruce signati*. De la misma forma, el Christian de las *Bodas químicas*, al final de la novela, no lleva ya nada sino una bandera blanca con una cruz roja.

Hay presente en esta comparación, para los lectores perspicaces, un signo sutil de que el asunto estaba cerrado: que la *Fama* —como el *De curiositatis pernicie syntagma* explica de nuevo en 1620— después de haber reunido a las gentes, las había despachado otra vez, dado que se había proclamado en la *Turris Babel* que «*Peracta est fabula*».

Pero bajar el telón no puso fin a la calumnia. Toda su vida Andreae estuvo expuesto a acusaciones y se vio obligado a defenderse. De nuevo en 1632, cuando fue nombrado predicador en la corte en Stuttgart, fue requerido para que atestiguara que nunca había tomado en serio la «fábula» de la Rosa-Cruz.

¿Cuál es su parte de responsabilidad? Él indica sus límites mediante las dos correcciones que representan las *Bodas químicas* y *Theca gladii spiritus*. Otras claves, proporcionadas por la biografía, la correspondencia y el resto de su obra nos permiten especificarlo con mayor claridad.

Tenemos dos elementos a considerar: en el nivel objetivo, la vida religiosa, política y cultural a principios del siglo XVII mostraba signos de crisis. La Reforma luterana no había mantenido sus promesas; una interpretación polémica y restrictiva de la *sola fide* incitó a muchos pastores a descuidar los esenciales y abundantes elementos luteranos de obras naci-



8. Lámina simbólica rosacruz de un manuscrito inédito del siglo XVIII, reproducida en *Codex Rosae Crucis*.

das de la fe y a permitir una laxitud general que llegó a estar muy extendida. Por otra parte, la constitución de las Iglesias territoriales llevó al Estado, al que Lutero no concedía ninguna competencia en asuntos religiosos, a desarrollar un cesaropapismo. Los príncipes, además, hicieron todo lo que pudieron para extender su autoridad e imponer su absolutismo en todas partes, de manera que en un país como Württemberg, tierra natal de Johann Valentin Andreae, el parlamento burgués, que disponía de importantes prerrogativas, especialmente en materia de finanzas, las vio suprimidas una por una. La universidad y la oligarquía eclesiástica a la que pertenecía la familia de Andreae perdió gran parte de su influencia. El duque Federico I decidiría desde entonces todo y gobernó solo, asistido por su consejero, un jurista renegado llamado Matthaeus Enzlin. El joven estudiante rebelde llamado Johann Valentin Andreae no estaba dispuesto a soportar esa situación. En 1606 había hecho circular una sátira contra Enzlin que, sin duda, demostró su valor como motivo satírico, pero que envió al joven autor al exilio, tornando muy problemática su esperanza de llevar a cabo las funciones eclesiásticas de acuerdo con la tradición familiar.

En el reino de las ciencias y la tecnología, se realizó un progreso considerable en matemáticas, física, química, astronomía y geografía. La desconfianza respecto a Aristóteles y la cultura escolástica, el redescubrimiento del pensamiento pitagórico y la moda neoplatónica, así como la publicación de Huser en 1591 de las obras completas de Paracelso, alteraron profundamente el paisaje científico de la época. Se demostró que era necesaria una nueva síntesis entre los datos de la fe y los del conocimiento.

El joven Andreae iba a reflexionar sobre estos problemas con Tobias Hess, a quien había conocido en 1608. Dieciocho años mayor que él, este hombre de amplia cultura —a la vez jurista, médico y teólogo— desarrolló una gran pasión por la Cábala y llegó a ser considerado «príncipe de la utopía» y organizador de sociedades secretas. Después de su muerte, Andreae iba a dedicar a su memoria dos importantes textos en los que había impreso en cursiva la palabra *Fama*, como dirigiendo un guiño a los lectores perspicaces.

Y así se reúnen los aspectos objetivos y subjetivos de la génesis de los escritos rosacruces. Inseguro sobre su futuro, herido en su amor propio, el joven Andreae imaginaba sin duda un personaje legendario y todopoderoso, alguien que enderezase entuertos y anunciara una nueva época. El

nombre de este héroe, este Hércules cristiano, estaba inspirado tanto por el escudo de armas de la familia Andreae como por el de Lutero, pues los dos llevaban el doble motivo de la rosa y la cruz. Por otra parte, los símbolos de la rosa y la cruz tiene una raigambre hermética: la rosa es sinónimo del *anima* salida de la materia prima y que confiere nueva vida al cuerpo, y la cruz es el símbolo de la totalidad. Podemos por lo tanto proponer de manera legítima la hipótesis de que el joven Andreae inventó el personaje epónimo, aunque Tobias Hess habría proporcionado la infraestructura cabalística, paracélsica y joaquinita del manifiesto original.

Un pasaje de la autobiografía de Andreae alude a diferentes obras «*quarum nonnulla postea in lucem ab aliis protrusa*» («algunas de las cuales han sido editadas después por otros»). No es imposible que esta frase, intencionadamente sibilina, se refiera a la publicación en 1614 y 1615 de la *Fama* y la *Confessio Fraternitatis*, publicadas contra la voluntad de Johann Valentin Andreae en Kassel en la imprenta de Wilhelm Wessel. En efecto, esta publicación no podía resultar más inoportuna para él, justo cuando, totalmente rehabilitado, se había convertido en pastor y se había casado con la sobrina de un dignatario de la Iglesia luterana. Su doble deseo de exonerarse y utilizar para ello medios que se apartaban de cualquier referencia o corrección a sus obras podría ser la explicación.

Al examinar el contrato de Wilhelm Wessel, firmado en 1594, he comprobado que habría impreso únicamente los textos que habían recibido la aprobación del *landgrave* de Hesse y habría observado las órdenes restrictivas. Por lo tanto, hay razones para pensar que *Fama* y *Confessio Fraternitatis* fueron publicadas con la autorización de este príncipe, encaprichado con el pansofismo, que recibía a alquimistas y paracélsicos en su corte.

FUENTES DEL PENSAMIENTO ROSACRUZ

Según el antropósofo Walter Weber, Johann Valentin Andreae fue únicamente el editor de textos conservados por una tradición esotérica. Los contemporáneos de Andreae habían planteado ya hipótesis semejantes. Para Irenaeus Agnostus —cuyo seudónimo quizás enmascare a un amigo de Andreae, el eminente jurista Christoph Besold, devoto de la gnosis y el misticismo— el primer representante de la orden fue el mismo

Adán (*Clypeum veritatis*, 1618). El capítulo 9 de *Confessio* indica en efecto que el nuevo y mágico lenguaje de la Rosa-Cruz coincidía con el utilizado por Adán, puesto que ha sido tomado de los caracteres inscritos por Dios en el gran libro de la creación. Algo menos ambicioso, Michael Maier —que después de haber sido médico del emperador Rodolfo II lo había sido del *landgrave* de Hesse— encontró los orígenes de la Rosa-Cruz en el Egipto de Tutmosis III y hacía referencia a los misterios de Osiris de muerte y resurrección. Vio también posibles antepasados de los Rosa-Cruz en los adeptos de los misterios eleusinos. Se han buscado otras filiaciones en el culto de Pitágoras, el hinduismo y los gimnosofistas, las gnosis hermética y los sabeos, etc.

Los investigadores debían de pensar que el alborear de los escritos rosacruces a comienzos del siglo XVII era la epifanía de una corriente de pensamiento oculto, la manifestación de una sociedad secreta que incluía a varias personalidades de la Edad Media y el Renacimiento. Se mencionaban los nombres de Dante Alighieri (1265-1321), Jeronimus Bosch (*ca.* 1450-1516), Cornelius Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541), Giordano Bruno (1548-1600), y Heinrich Khunrath (1560-1605), así como los de Aegidius Gutmann (1490-1584), Julius Sperber (†1616), y Simón Studion (nacido en 1543). Junto con Khunrath, los tres últimos ejercieron sin duda una considerable influencia en la formación de las ideas rosacruces. Guttmann había editado, quizás en 1575, un manuscrito con el título *Offenbarung Göttlicher Majestät*, cuyo pensamiento está muy cercano a las teorías expuestas en la *Fama Fraternitatis*. Este texto fue publicado únicamente en 1619 en Francfort del Meno. Sperber había publicado en 1615 *Echo der von Gott hocherleuchteten Fraternitët des löblichen Ordens R. C.*, cuyo manuscrito se remontaba al menos a 1596. Según él, Adán había conservado en su memoria buena parte del conocimiento recibido de Dios antes de la Caída. Por mediación de Noé y los patriarcas, esta gnosis fue transmitida a Zoroastro, los caldeos, los egipcios y los sabios del Antiguo Testamento. Cristo había guardado el secreto para unos pocos elegidos, como san Juan Evangelista y el apóstol Pablo. Entre los últimos receptores de esta gnosis, Sperber menciona a san Bernardo, Cornelius Agrippa, Reuchlin, Guillaume Postel y Pico della Mirandola. Él mismo había recibido en una visión la misión de anunciar una nueva era, el amanecer de la edad del Espíritu Santo de la que había hablado Joaquín de Fiore. El prólogo del *Echo der Fraternitët*, editado después de la publicación de

Fama y *Confessio*, acusa a sus autores de haber «saqueado» las ideas expuestas por Sperber. En cuanto a Studion, anunció en su imponente manuscrito titulado *Naometria*, esto es, «medida del templo», la venida de la nueva Jerusalén en 1590 y el establecimiento de una Reforma general por la *Cruce signati*.

Hemos visto que esta expresión fue adoptada por Andreae en *Theca gladii spiritus*. A pesar de esta semejanza, mantuvo sus distancias respecto a todas las propuestas que se estaban difundiendo para convertirle en padrino de la Rosa-Cruz. En la *Mythologia christiana* caracteriza a Gutmann, Sperber y Studion como «*insolitae eruditionis homines*», y en el *Perigrini in Patria errores* satiriza a Pitágoras, los gnósticos, los brahmanes, los gimnosofistas y los adeptos del orfismo. Pero su burla posterior no prueba que no hubiera tenido en su juventud algún interés por todas esas ideas.

EL DESTINO DE LAS IDEAS ROSACRUCES

Las numerosas ocasiones en que Andreae se había sentido obligado a poner las cosas claras muestran que las aguas habían sido agitadas por la publicación de los primeros escritos rosacruces. Se han contado más de doscientos textos a favor o en contra de la Rosa-Cruz que fueron publicados entre 1614 y 1620, novecientos hasta comienzos del siglo XVIII. En Francia, la tormenta estalló sólo en 1623, cuando aparecieron en las paredes de París carteles que anunciaban el paso de «deputés du Collège principal des Frères de la Roze-Croix». El historiador Gabriel Naudé (1600-1653) se interesó en sus ideas y descubrió algunas de sus fuentes, por ejemplo en Paracelso y en *Monas hieroglyphica* de John Dee. Esta filiación inglesa ha sido publicada por Frances A. Yates en un notable estudio titulado *The Rosicrucian Enlightenment* (Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972), en el que muestra que la insignia de la Orden de la Jarretière lleva una cruz roja con rosas. Según su hipótesis, las ideas contenidas en los manifiestos rosacruces fueron inspiradas por John Dee y habrían cristalizado en el momento en que el elector palatino Federico V, esposo de Isabel, hija de Jacobo I de Inglaterra, aceptó la corona de Bohemia.

En cualquier caso, las ideas rosacruces se aclimataron rápida y fácilmente en suelo británico. Robert Fludd (1574-1637), que las introdujo,

publicó desde 1616 varios tratados defendiendo a la Rosa-Cruz. Los escritos de Michael Maier contribuyeron a que la fraternidad fuera conocida en Inglaterra. En 1652 Thomas Vaughan (1612-1666) publicó su traducción de los manifiestos con el título *The Fame and Confession of the Fraternity R.C.*, y la versión inglesa de *Chymische Hochzeit, Chemical Wedding —Las bodas químicas—*, debida a Ezechiel Foxcroft, fue publicada en 1690. Elías Ashmole (1617-1682), gran alquimista y admirador de Paracelso, volvió a copiar a mano antes de su publicación la traducción de *Fama* y de *Confessio*, acompañándolas de una carta entusiasta en latín dirigida «a los hermanos más iluminados de la Rosa-Cruz». Y en el prólogo a su *Theatrum chemicum britannicum*, una inmensa colección anotada de textos alquímicos publicados en Londres en 1652, hacía referencia al hermano I.O., que según la *Fama Fraternitatis* había ido a Inglaterra a curar al duque de Norfolk. Otro alquimista inglés de este período, John Heydon (nacido en 1629), publicó entre 1658 y 1665 ocho trabajos sobre la Rosa-Cruz. Su *Holy Guide* de 1662 es en gran parte una adaptación rosacruz de la *New Atlantis* de Francis Bacon. Cuatro años después se publicó en Amsterdam una obra especialmente sibilina referente a la alquimia rosacruz, *Chymica vannus*, cuyo autor era inglés, si creemos al traductor, que pretendía no obstante haber traducido el texto del alemán al latín.

Este encaprichamiento con el pensamiento rosacruz en Inglaterra se debió también a tres personas que tenían relaciones directas con Johann Valentín Andreae. Samuel Hartlib (1595-1662), originario de Danzig, fue a vivir a Gran Bretaña en 1628. Tradujo dos obras en latín de Andreae al inglés, la *Christianae societatis imago* y *Christiani amoris dextera porrecta*, que, sin ninguna referencia a la Rosa-Cruz, proponía una organización de la sociedad cristiana en tres niveles: religioso y moral, económico y social, y científico y tecnológico; después, en 1641, publicó una utopía titulada *A description of the famous kingdom of Macaria*, inspirada al mismo tiempo en Tomás Moro, Francis Bacon y Andreae. El teólogo inglés John Dury (1595-1680) había mantenido correspondencia con Andreae en 1633 y revivió su proyecto *Societas christiana* en 1641 en su *Summary Discours concerning the work of peace ecclesiastical*. Por último el científico checo Amos Comenius (1592-1670) había sido un mediador importante entre Andreae e Inglaterra. Dedicó un capítulo entero de su obra *Das Labyrinth der Welt* (1631) a la esperanza rosacruz, incluyendo

en el libro, a veces *in extenso*, pasajes de las obras de Andreae. Comenius soñaba con formar un colegio universal, constituido por la élite del mundo entero, que reuniría en un trabajo colectivo la totalidad del conocimiento. Esta obra de erudición debía beneficiar a todos las personas sin distinciones de religión. Estas ideas existían en embrión en la ficción rosacruz, y Andreae las había traspuesto a un contexto más realista proponiendo la organización de una *Societas christiana*, pero su proyecto quedó limitado a la Alemania luterana. Con Comenius, tomó dimensiones planetarias, y prefiguró, con varios siglos de adelanto, los objetivos de la UNESCO. La guerra civil inglesa hizo descartar su realización en Londres. Pero las ideas sembradas por Comenius debían germinar en 1646 con el Colegio Invisible, creado probablemente a instancias de Samuel Hartlib, y luego en 1660 con la fundación de la Royal Society. La influencia del pensamiento rosacruz sobre los iniciadores de este cuerpo es innegable, y algunos de sus fundadores, como Elías Ashmole y Robert Moray, pertenecían sin duda a la francmasonería. De esta manera se entrelazaron los hilos que unían estos elementos diferentes. En el *London Magazine* de 1824, Thomas de Quincey afirmaba que la masonería especulativa había surgido de los rosacruces después de que estos se implantaran en Inglaterra. Fue en suelo británico donde debía realizarse la asimilación de las ideas rosacruces con las tradiciones medievales de los gremios masónicos; esta conjunción debía tener lugar entre 1633 y 1646. En apoyo de esta afirmación, Frances A. Yates cita un pasaje de un poema de Henri Adamson de Perth, publicado en Edimburgo en 1638:

> Lo que presagiamos no es en vano
> pues de la *Rosie Crosse* somos hermanos:
> Tenemos la *palabra Masón* y la segunda visión,
> de cosas futuras hacemos justa predicción...

Los lazos entre la filosofía de la naturaleza, los rosacruces y la Royal Society no deben producir ninguna sorpresa. No olvidemos que Robert Boyle, uno de los fundadores de la física experimental, y Newton y otros científicos de la erudita Academia inglesa, estuvieron también interesados en la alquimia y que, a sus ojos, la lógica matemática no excluía el razonamiento por analogía. Fue en este clima en el que se constituyó una *High Order of Freemasonry*, según la Gran Logia de Londres en 1722,

como una llamada, por decirlo así, a los maestros invisibles de la Rosa-Cruz, en los que se creía firmemente.

En 1630, Petrus Mormius dijo que había encontrado, al llegar al delfinado francés desde España, a un anciano llamado Rose que había pertenecido a una orden de la Golden and Rosy Cross. En 1654, se formó en Nuremberg una sociedad alquímica; Leibniz, que estaba interesado en las *Bodas químicas*, pertenecía a ella. Y a finales del siglo Gottfried Arnold publicó su inmensa obra *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, dando en ella un análisis de los primeros escritos rosacruces. El interés por la fraternidad creció todavía más en el siglo XVIII. En 1714, sólo un siglo después de la aparición de la *Fama Fraternitatis*, Sincerus Renatus, alias Samuel Richter, pastor de Silesia, aseguró la publicación en Breslau de su *Die Wahrhaffte und vollkommene Bereitung Des Philosophischen Steins der Bruederschafft aus dem Orden Des Guelden- und Rosen-Cruetzes*. El final del libro está dedicado a las cincuenta y dos reglas de la orden, y especifica que está gobernada por un emperador. En 1747, J. H. Schmidt, original de Bohemia y autor de numerosos escritos publicados bajo los seudónimos de Elías Artista y Hermann Fictuld, afirmaba en su *Aureum vellus* que la tradición rosacruz y hermética había sido transmitida clandestinamente hasta la creación de la fraternidad de la Golden and Rosy Cross. En realidad, constaba únicamente de unos pocos grupos dispersos sin ningún vínculo real con la francmasonería. Pero existía una fascinación mutua entre las dos organizaciones: al humanitarismo de la francmasonería, la Golden and Rosy Cross añadía su coloración cristiana y la dinámica de su doctrina, centrada en la conquista del Vellocino de Oro espiritual. La idea de que la masonería poseía una filiación templaria, que tan espléndidamente se manifestaría en la Estricta Observancia Templaria, fue debida probablemente a la Golden and Rosy Cross.

Sin embargo, la Golden and Rosy Cross tuvo su existencia propia. Nacida en 1757, los círculos rosacruces masónicos se desarrollaron en varias ciudades alemanas, mezclando la leyenda templaria con la alquimia. En 1777 la logia de los Tres Globos de Berlín, cuyo gran maestre era el duque Federico Augusto de Brunswick, se convirtió en foco de un nuevo rito, la orden de la Golden and Rosy Cross del Sistema Antiguo. Sus fundadores fueron J. R. von Bischoffswerder (1714-1803) y J. C. Woellner (1732-1800). El antiguo oficial militar y pastor se había asegurado el favor del

príncipe Federico Guillermo (1744-1797), sobrino y presunto heredero de Federico el Grande, rey de Prusia. Cuando ascendió al trono en 1786 nombró al primero ministro de la guerra, y al segundo ministro de religión. Mientras tanto, habían atraído a su causa al príncipe Federico de Brunswick y habían planificado mantener la Logia Madre de los Estados Prusianos, la de los Tres Globos, apartada de la Estricta Observancia Templaria, de la que habían separado a gran número de miembros.

Al mismo tiempo, la Estricta Observancia competía con ellos, descubriendo en Florencia, con la ayuda de C. E. Waechter (1746-1825), una filiación rosacruz. Además, su orden era blanco de diversos ataques. La Golden and Rosy Cross del Sistema Antiguo fue acusada de estar al servicio de los jesuitas (J. J. von Ecker und Eckhoffen, *Der Rosenkreuzer in seiner Bloesse*, 1782). En la Asamblea general de Wilhelmsbad (julio-agosto de 1782) la Golden and Rosy Cross del Sistema Antiguo fue simplemente rechazada en favor de los Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte de Jean-Baptiste Willermoz de Lyon (1730-1824) y la enseñanza Cohen de Martines de Pasqually (1710-1774). Estas trampas y fracasos no lograron con seguridad impedir la extensión de la Golden and Rosy Cross del Sistema Antiguo por Hungría, Polonia o Rusia. Pero Austria había limitado la actividad de las logias masónicas, y en Alemania la orden estaba desacreditada por su incapacidad para mantener las promesas de su filosofía de la naturaleza. Por eso en 1786 fue disuelta.

Pero, con todo, la tradición rosacruz en la francmasonería no se extinguió. En Francia un Consejo de los Caballeros de Oriente, fundado en 1762, había establecido instrucciones para los siete grados del rito adonhiramita. El séptimo y superior era el de Caballero Rosa-Cruz. Por su parte, la Gran Logia de Lyon tenía un octavo grado, el de Caballero de la Espada y la Rosa-Cruz. En 1763, Jean-Baptiste Willermoz creó un Capítulo del Águila Negra, uno de cuyos grados secretos fue denominado Gran Maestre del Águila Negra Rosa-Cruz.

El rito Escocés Antiguo y Aceptado une hoy a cientos de miles de francmasones en todo el mundo; es un rito masónico entre otros, practicado en numerosas jurisdicciones masónicas, incluyendo la del Gran Oriente de Francia. Pero posee, para nuestros propósitos, la peculiaridad de haber preservado como grado dieciocho el de Caballero Rosa-Cruz, grado asociado con un ritual cuyo significado quizá no siempre sea bien comprendido.

Entre las formas corrientes de la actividad rosacruz la más interesante es sin duda la Societas Rosicruciana de Anglia. Fundada alrededor de 1865, es un cuerpo masónico. En ella sólo se admite la entrada a francmasones. Existe también una Societas Rosicruciana en Escocia y una sociedad similar en Estados Unidos. En Francia, el Collège Bernard de Clairvaux está hermanado con la Societas Rosicruciana de Anglia. En 1887, apareció una ramificación de esta sociedad con el nombre de Hermetic Order of the Golden Dawn. Había abierto logias en Londres, Bristol, Bradford y París, y entre sus miembros se contaban Arthur Waite, autor de excelentes trabajos sobre la Rosa-Cruz y la tradición alquímica, y Aleister Crowley, alpinista notable.

En 1888, se creó en Francia la Orden Cabalística de la Rosa-Cruz. Su fundador, Stanislas de Guaïta (1861-1897), había sido iniciado en el simbolismo hermético y masónico por Oswald Wirth. Funcionando como una universidad libre, la orden otorgaba los grados de bachiller, licenciado y doctor en Cábala. Gérard Encausse, alias Papus (1865-1916), participó en la dirección de la orden.

En 1890 Josephin Péladan (1858-1918) organizó una Orden de la Rosa-Cruz católica, cuyo propósito era mantener viva en la Iglesia la tradición esotérica.

Fue también en Francia, en Toulouse, donde un americano, H. Spencer Lewis (1883-1939), tuvo una visión en la que se le encomendó dar una vida renovada desde Estados Unidos a la fraternidad Rosacruz. La Anticus Mysticusque Ordo Rosae Crucis, fundada en 1909, tiene su sede en California. Más conocida bajo el acrónimo AMORC, sigue siendo actualmente origen de una importante actividad en América y Europa.

Lo mismo podemos decir de la Rosicrucian Fellowship, creada en 1911 en Oceanside, al sur de Los Ángeles, por Max Heindel (1865-1919), que se dedicó a la curación de enfermos además de la enseñanza de su doctrina. Otro grupo, organizado por Emerson M. Clymer, que tiene su sede en Beverly Hall, Pennsylvania, se reclama de la Rosa-Cruz y se ocupa de dar atención médica.

En Holanda, el Lectorium Rosicrucianum, fundado en Haarlem, vuelve a los primeros escritos rosacruces y a J. V. Andreae. Ha publicado ediciones de la *Fama*, la *Confessio Fraternitatis*, las *Bodas químicas* y *Christianapolis*, acompañados de los característicos comentarios de la doctrina de la organización, escritos por J. van Rijckenborgh. El Lecto-

rium tiene afiliados en Europa, Estados Unidos, Brasil, Australia y Nueva Zelanda.

Finalmente, mencionamos el siempre muy vivo movimiento de la antroposofía. En 1917-1918 su fundador, Rudolf Steiner (1861-1925), publicó en Munich un original estudio sobre las *Bodas químicas*. Su doctrina, impregnada de filosofía hindú y budista, va más allá de las ideas de la Rosa-Cruz inicial, pues considera que la misión de la Rosa-Cruz es «buscar un conocimiento aplicable a la vida y susceptible de mejorar sus condiciones... Una investigación científica dedicada estrictamente a los hechos observados proporcionaría las pruebas más sólidas de la verdades rosacruces».

Como el fénix, la Rosa-Cruz renace siempre tras múltiples avatares. Su persistencia no es resultado de la suerte. Esto demuestra que la Rosa-Cruz es mucho más que la «*plaisanterie ingénieuse*», el «*lubridium*», de que habló J. V. Andreae *a posteriori* despreciando su importancia. La Rosa-Cruz es un «mito» con todo el valor misterioso y encantador del término, con su rico y polifacético significado, la presentación de un símbolo, la epifanía de una realidad profunda, común a todas las personas y presente en todas las épocas.

BIBLIOGRAFÍA

Arnold, Paul, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Fran-Maçonnerie*, París, 1955.

Brecht Martin, «Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne», en *Theologie an der Universität*, Tubinga, 1977, págs. 270-343.

Edighoffer, Roland, «Johann Valentin Andreae: A propos du 400e anniversaire de sa naissance», en *ARIES* n 5, París, 1986.

—, *Les Rose-Croix*, París, 1982, 31991.

—, *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, 2 vols., París, 1982-1987.

Faivre, Antoine, *L'ésotérisme au XVIIIème siècle*, París, 1973 (trad. cast.: *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, Edaf, 1976).

Frey-Jaun, Regine, *Die Berufung des Türhüters: Zur «Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz» von Johann Valentin Andreae (1584-1654)*, Berna, 1989.

Heindel, Max, *The Rosicrucian Cosmo-Conception*, Oceanside, 1909 (trad. cast.: *Concepto rosacruz del cosmos*, Madrid, Cárcamo, 1979).

Jackson, A. C. F., «Rosicrucianism and its effect on Craft Masonry», en *Ars Quatuor Coronatorum* 97, Letchworth, 1985.

Kienast, Richard, «Johan Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften», en *Palaestra* 152, Leipzig, 1926.

Lewis H. Spencer, *Rosicrucian Questions and Answers with Complete History of the Rosicrucian Order*, 6ª ed., San José, 1959.

McIntosh, Christofer, *The Rosy Cross unveiled*, Wellingborough, 1980.

Maier, Michael, *Laws of the Fraternity of the Rosie Crosse (Themis Aurea)*. Prefacio de Manly P. Hall, Los Angeles, 1976.

Montgomery, John Warwick, *Cross and crucible: Johan Valentin Andreae (1585-1654), Phoenix of the Theologians*, La Haya, 1973.

Peuckert, Will-Erich, *Die Rosenkreutzer: Zur Geschichte einer Reformation*, Jena, 1928; reeditado por Rolf Christian Zimmermann, *Das Rosenkreutz*, Berlín, 1973.

Schick, Hans, *Das ältere Rosenkreuzertum*, Berlín, 1942; reeditado por Alain Godet, *Die geheime Geschichte der Rosenkreuzer*, Schwarzenburg, 1980.

Steiner, Rudolph, *Die Theosophie des Rosenkreuzers*, 5ª ed., Dornach, 1967 (trad. cast.: *La teosofía del Rosacruz*, Madrid, Rudolf Steiner, 1988).

van Dülmen, Richard, *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft: Johann Valentin Andreae, 1586-1654*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1978.

van Rijckenborgh, J., *Die Geheimnisse der Bruderschaft des Rosenkreuzes*, Haarlem, 1967-1980.

Waite, Arthur Edward, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, Londres, 1924 (trad. cast.: *La Hermandad de la Rosa Cruz*, Barcelona, Humanitas, 1988).

Yates, Francis A., *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, 1972 (trad. cast.: *El iluminismo rosacruz*, Madrid, FCE, 1999)

Capítulo VII

Jacob Boehme y sus seguidores

Pierre Deghaye

JACOB BOEHME Y SU DOCTRINA

Jacob Boehme nació en 1575 cerca de Goerlitz, no lejos de la frontera bohemia, en Silesia, provincia alemana ganada por la Reforma pero también rica en heterodoxia espiritual y hermetismo. Procedía de una familia de agricultores, pero no era lo suficientemente fuerte para esa actividad, así que en 1599 Boehme comenzó a trabajar como zapatero en Goerlitz. Al año siguiente tuvo una iluminación a la que dio gran importancia: mientras contemplaba una vasija de estaño se sintió como penetrando el misterio de la naturaleza. Más tarde, en 1610, tuvo otra iluminación, y en 1612 escribió su primer libro, titulado *Aurora*. Boehme no tenía la intención de que su obra fuera publicada, pero sin embargo circuló de manera privada, para disgusto de Gregor Richter, el pastor de Goerlitz. Desde aquel momento, Boehme fue considerado un hereje. Estuvo en prisión y después fue liberado, pero las autoridades eclesiásticas le prohibieron que escribiera. No obstante, tras unos pocos años no pudo resistir más su voz interior, que creía era la voz del Espíritu, y se sintió obligado a escribir de nuevo. Sus amigos, que le consideraban un genuino profeta, esperaban ávidamente otros «mensajes» de su pluma. Por ello en 1618 publicó su segunda obra: *Beschreibung von den drey Prinzipien* («Descripción de los tres principios»). En 1613 dejó de trabajar como zapatero y empezó a vender ropa. Boehme trabajó en muchos lugares, incluyendo Praga, e hizo

muchos amigos que creían en él y con quienes tuvo relaciones muy satisfactorias. Parte de su correspondencia teosófica con esos amigos se publicó en *Theosophische Sendbriefe*. Entre 1621 y 1623 Boehme escribió sus trabajos más importantes, en particular *De Signatura Rerum* y *Mysterium Magnum*. En 1624 se publicó su libro *Der Weg zu Christo* («El camino a Cristo»). Con la publicación de este trabajo la antipatía que Gregor Richter sentía por Boehme alcanzó su cenit, pero Richter murió el 24 de abril de ese mismo año. Boehme murió poco después, el 17 de noviembre. Gracias a la intervención de un amigo influyente se le permitió a Boehme un entierro cristiano.

Jacob Boehme parecía el más alemán de todas las figuras espirituales de su tiempo. Fue llamado *philosophus teutonicus*, aunque no había estudiado filosofía. Boehme decía que había sido enseñado por Dios, y que algunas visiones le revelaron su vocación; había sido llamado el «profeta del alba». El Espíritu le reveló verdades de las que los sabios eran ignorantes. Sin embargo esta instrucción fue sacada a la luz con ayuda de la Escritura. Boehme era luterano, y la Biblia, el pan cotidiano de los cristianos, estaba en el centro del mundo en que él vivía.

Boehme no era totalmente iletrado. Cuando escribió su primer libro, *Aurora (Aurora, oder Die Morgenröte in Aufgang)*, había estado bajo ciertas influencias. Estaba más o menos familiarizado con la filosofía de la naturaleza del célebre médico Paracelso (1493-1541). El alcalde de Goerlitz era paracélsico. Parece que también había leído desde muy pronto los escritos que entonces circulaban bajo el nombre de Valentin Wiegel (1533-1588), que estaban reanimando la tradición mística cristiana frente a una ortodoxia hostil a ella.

Boehme tenía amigos a quienes revelaba verdades sublimes, aun cuando ellos fueran muy ilustrados y vivieran mejor que él. Pero también recibió algo de ellos. Entre las personas que tenían una auténtica veneración por él, mencionemos a Karl Ender von Sercha, representante de una nobleza de mentalidad menos ortodoxa que el pueblo; Balthasar Walther, estudiante entusiasta de la Cábala y la alquimia que había viajado a Oriente en busca de sabiduría, búsqueda que le llevó finalmente a Jacob Boehme; y Tobías Kober, médico paracélsico. ¿Qué le aportaron en concreto a él? Es imposible decirlo, y sin embargo no podemos dudar que esa aportación existió. Si Jacob Boehme había sido bendecido con dones especiales, nada nos impide decir que fue también instruido por seres humanos.

Alimentado por su inspiración, la Escritura y otras fuentes, Boehme forjó un sistema que sería imitado, pero que era exclusivamente suyo. Aunque basándose en la Biblia, empezó contradiciendo a la ortodoxia luterana. Como ya dijimos, las autoridades religiosas tomaron nota y Boehme fue encarcelado tan pronto como conocieron su primera obra. Por supuesto el autor no debía permanecer en prisión y habría de escribir todavía más, pero hasta su muerte llevaría consigo la censura de la iglesia entre cuyos hijos se contaba. (Fue totalmente justo que se le concediera un entierro cristiano.)

Al trasladar la filosofía de la naturaleza al plano del conocimiento supremo propio de la teología, Boehme hizo de ella una *teosofía*, y fue esta teosofía la que pareció incompatible con una teología institucional basada en el dogma. En realidad, es también una teología, es decir, una ciencia de Dios, pero es profundamente diferente de la teología dogmática, no sólo luterana, sino de cualquier otra confesión. La teosofía representa otra aproximación a Dios, y esto es lo que todavía hoy nos interesa.

Según Gershom G. Scholem, la Cábala judía es una teosofía. Para Henry Corbin, eminente especialista en misticismo islámico, este último es también una teosofía. El sistema de Boehme es una teosofía. Lo que estos tres tipos de pensamiento tienen en común es que su tema es Dios dándose a conocer.

Un texto de la tradición islámica dice que Dios es el tesoro escondido que desea ser conocido y creó el mundo para ese fin. Lo mismo se puede decir, más o menos, del Dios de la Cábala y del Dios de Boehme. Dios es en primer lugar un Dios escondido, y la teosofía nos muestra cómo el Dios escondido llega a ser un Dios revelado. Es una teología de revelación.

Según la teología que llamaríamos tradicional, en el más amplio sentido del término, el fin de la revelación es concebido únicamente desde la perspectiva del creyente. Para el teósofo, la revelación existe en primer lugar en Dios, incluso antes de que los seres humanos existieran; los seres humanos fueron creados para el cumplimiento de la revelación.

Dios se hace a sí mismo conocido a través de la humanidad, pero también, según Boehme, Dios se conoce a sí mismo en la humanidad. Boehme no duda en decir que el Absoluto no se conoce a sí mismo. Por eso es a sí mismo a quien Dios se revela tanto como al fiel.

El Dios escondido es la divinidad desconocida que no se conoce a sí misma. Esta divinidad aspira a ser conocida no sólo por la criatura, sino

también por sí misma. El Dios revelado es el Dios que se conoce a sí mismo en la humanidad, igual que es conocido por la humanidad. La teosofía describe la transición desde el Dios escondido al Dios revelado.

Para hacerse a sí misma cognoscible, la divinidad debe asumir una apariencia por la que será visible. Por analogía, concebimos esta apariencia como algo similar al cuerpo, que es la visibilidad del alma. El Dios escondido es el Dios invisible, que no puede ser contemplado en su Gloria. El Dios revelado se identifica con esta Gloria hecha visible. Esta Gloria es el cuerpo de luz que la divinidad asume para hacerse manifiesta, y es en este cuerpo radiante donde se contempla a sí misma.

Para ser conocida por las criaturas, la divinidad debe acomodarse a ellas, debe asumir una forma creada. Para Boehme, sin embargo, Dios se conoce a sí mismo de la misma manera que es conocido por los seres humanos. Dios se conoce a sí mismo a través del método que utiliza para revelarse a ellos. El teósofo nos muestra cómo el Dios escondido, invisible y sin forma, da nacimiento a un Dios que se manifiesta en un cuerpo.

Para Boehme, como para un místico cabalista o islámico, la forma que asume el Dios manifestado es la de un ser humano. ¿No es toda forma verdadera una forma humana? Dios se revela sólo a través de la apariencia de un cuerpo humano. Sin esta apariencia la divinidad permanece siempre incognoscible.

La forma humana es el símbolo de todos los símbolos. La teosofía es una teología simbólica. En el espíritu de la teosofía, no existe ningún conocimiento real sin soporte tangible. El espíritu puro nunca puede ser captado. El Dios de Boehme sólo puede conocerse a sí mismo asumiendo una forma tangible. El Dios de la teosofía no es el ser puro inteligible de los filósofos.

Dios asume forma humana para revelarse a los seres humanos: ¿no es éste el Dios de toda teología cristiana? Por contraste con el cabalista judío o el místico islámico, Boehme cree que Cristo, el Hijo de Dios, nació en nuestra carne. Boehme no es doceta, como los gnósticos de comienzos de la era cristiana, para quienes el cuerpo asumido por el salvador era sólo una fachada. Para Boehme, el cuerpo terreno de Cristo era en efecto real. Sin embargo, Dios había hecho suya la forma humana antes de que Cristo naciera del vientre de María, aun antes de que nuestro mundo fuera creado. Ahora bien, la forma humana primordial no era nuestro cuerpo de esclavitud, la *forma servilis*. Era un cuerpo de luz, el

mismo que el Cristo nacido del vientre de María debía poseer bajo su envoltura terrenal. Es en este cuerpo radiante en el que Dios se manifiesta verdaderamente a sí mismo, y no en nuestra envoltura de carne vil. Es el cuerpo del Hombre eterno el que, cuando Cristo nació en la tierra, estaba escondido bajo la apariencia de su cuerpo terreno.

Antes de que nuestro mundo fuera creado, Dios se manifestaba en la forma del Hombre eterno que existía antes de los seres humanos terrenales. Dado que éstos no existían todavía, ¿para quién se hizo visible Dios? El Dios revelado aparece aun antes de que la humanidad sea llamada a la vida para contemplarle. ¿No se hace Dios visible sólo para sí mismo? Dios no podría revelarse a sí mismo, ni siquiera a su propia contemplación, si no existiera algo distinto que él. Para contemplarse a sí mismo, Dios necesita que se le ofrezca un espejo, en una forma que él ha erigido, forma que, aunque habitada por él, sea distinta de él. Este espejo debe por consiguiente existir antes del nacimiento de Adán. El espejo es el cuerpo de los ángeles. El Dios revelado aparece en el momento en que los ángeles están allí para contemplarle.

El Dios de Boehme se revela sólo en sus obras. La teosofía habla de Dios sólo en relación con sus obras. Comprende a la divinidad únicamente en la medida en que la divinidad se exterioriza, en la medida en que proyecta su acción fuera de sí misma. Las obras de Dios son los mundos, que son llamados a la existencia. El único Dios cognoscible es aquel que trabaja bajo el ojo de la creación a fin de manifestarse. Crear y manifestar son una sola cosa. El Dios escondido no crea nada. No tiene ninguna relación con nada más que consigo mismo. Su soledad es absoluta. Por contraste, el Dios revelado se manifiesta al realizar sus obras, no en la esfera de su pura interioridad sino fuera de sí mismo. Las obras divinas son distintas de Dios, pero manifiestan la divinidad. Una divinidad imaginada descansando en sí misma, perfectamente autosuficiente, nunca podría ser captada.

El tesoro escondido crea para ser conocido. Pero las obras divinas, o creación, deben ser consideradas en dos niveles. Antes de crear nuestro cielo, Dios trajo al ser un cielo primordial, el de los ángeles. Este cielo original es al mismo tiempo una tierra celestial. Cielo o tierra, es llamado «naturaleza eterna». Es la verdadera morada de Dios.

Esta naturaleza eterna es distinta de la nuestra. Nuestra naturaleza viene después y es sobrepasada infinitamente por ella. En la llamada teología cristiana tradicional, lo que está más allá de nuestra naturaleza es llamado sobre-natural. Para Boehme, esta sobre-naturaleza es lo que está absolutamente *fuera de la naturaleza*. La sobrenaturaleza es la divinidad escondida. Ahora bien, entre esta sobre-naturaleza y nuestra naturaleza existe una naturaleza superior que es el lugar donde mora Dios. No es la eternidad perfecta; la palabra «eterna» debe comprenderse en un sentido relativo. Es, sin embargo, *naturaleza divina*, más allá de la cual la divinidad es totalmente inaccesible a la humanidad, y esta naturaleza es la plenitud de las obras divinas. Es distinta de Dios; sin embargo, es su espejo perfecto.

Así las obras de Dios se presentan en dos grados. Primero Dios llama a la naturaleza eterna a la existencia; después crea nuestra naturaleza. Estos dos grados aparecen sucesivamente, pero las dos naturalezas coexisten. La naturaleza eterna permanece dentro de la envoltura de nuestra naturaleza. Cuando esta última sea destruida, la primera se verá en toda su gloria, y entonces Dios se hará plenamente manifiesto.

El cielo supremo, para Boehme, es una naturaleza que es morada de Dios. Esta morada es el cuerpo que Dios asume para manifestarse. Esta naturaleza que es el cuerpo de Dios es la naturaleza eterna, no nuestra naturaleza.

El teósofo debe hablar de esa naturaleza primordial, pero ¿en qué puede apoyarse ese discurso si esa naturaleza es diferente de la nuestra? Cuando uno pasa de una naturaleza a otra se produce una ruptura total de nivel. Las dos naturalezas están tan completamente separadas que nunca se pueden encontrar. Hay, no obstante, una analogía entre ellas sin la cual no podríamos tener ninguna idea del mundo superior. Nuestro mundo es un espejo suficiente para reflejar el mundo superior, pero es preciso romper el espejo para alcanzarlo.

La diferencia de nivel es tal que las dos naturalezas nunca se tocan. Según esta distinción ontológica, la disimilitud es total. Con todo, la analogía entre los dos reinos proporciona la base para el discurso teosófico.

La analogía entre las dos naturalezas capacita a una para reflejar a la otra, y es de esta manera como se traza el sendero del conocimiento. Sin negar que la separación entre los dos mundos sea absoluta, el comentador de Boehme puede parafrasear un famoso texto del hermetismo medieval, *La Tabla Esmeralda*: todo lo que está arriba es como lo que está

abajo, y lo que está abajo es como lo que está arriba. Ésta es la razón de que la creación de nuestro mundo contribuya al propósito de la economía divina, que es la visibilidad de Dios. No obstante, no se realiza en sí misma. La contemplación de nuestra propia naturaleza muestra el camino. Ahí es donde debemos comenzar, aunque al final del viaje sea absolutamente sobrepasada.

Para Boehme, el mundo de abajo es, por lo tanto, nuestra naturaleza, pero el mundo de arriba no es nuestra sobre-naturaleza; es otra naturaleza, situada entre el Absoluto y nuestro cielo visible. Es otro cielo. El mundo celestial posee una *physis* superior. La filosofía de la naturaleza es trasladada: pasa a esa naturaleza, que es la esfera propia de la manifestación divina.

El reino intermedio no es la eternidad perfecta, pero el ser humano no puede aspirar a subir más allá sin caer en el pecado de Lucifer. El Dios de la teosofía, sin embargo, es proporcionado a la humanidad. Pues no somos solamente la imagen de la naturaleza terrestre. En la totalidad de nuestro ser, abrazamos las dos naturalezas.

De las dos naturalezas, una es anterior a la otra. Sin embargo, la naturaleza original no es creada toda de una pieza en su perfección. No es inicialmente el cielo de los ángeles. El teósofo nos muestra su génesis, que precede a la de nuestro mundo. La creación de los ángeles es en realidad la terminación de un proceso entero de emanaciones sucesivas al final del cual se forma la sustancia luminosa que llegará a ser nuestra carne. Esta sustancia radiante es el mismo cielo. El cielo eterno del que están hechos los cuerpos de los ángeles es el material precioso que se desarrolla en el curso de un ciclo de siete partes descrito como la obra maestra divina.

Por consiguiente, la naturaleza divina sólo es perfecta al final de un movimiento, de un devenir. Su perfección es la del séptimo día, y su descanso se concibe con relación al movimiento previo. Sin este movimiento precedente, ¿cómo podría entenderse el simple descanso? Por una parte, el discurso teosófico está basado en la analogía entre el mundo superior y el inferior. Por otra, está articulado por el devenir cuya conclusión es la aparición del mundo superior. De lo que se habla es del movimiento, pues el descanso es inefable.

La naturaleza que se llama eterna es por lo tanto fruto de un ciclo de siete etapas, que es la semana de la creación trasladada al nivel de un primer origen absoluto. Esta naturaleza perfecta es ya un fin, pero en relación con nuestro mundo, al que antecede, es un principio. La divinidad suprema, o, como la llama Boehme, la *pura deidad*, es absoluta eternidad. No tiene ni principio ni fin. Es la divinidad escondida. Sin embargo, el Dios manifestado tiene un principio, que es su nacimiento. El único Dios accesible a nosotros, el verdadero Dios de la teosofía, es un Dios que ha tenido un nacimiento. Por supuesto, todas las teologías cristianas mencionan a un Dios que nace. Este Dios, que es el Hijo, nace en la eternidad perfecta del seno del Padre, y en la tierra del vientre de María. Para Boehme, no hay generación en la eternidad perfecta. Dios nace sólo al principio de sus obras. Pero este nacimiento precede a la venida de Cristo a nuestro mundo. Dios nace en la forma de la Palabra expresada en la naturaleza eterna.

Hay una perfecta concomitancia entre el nacimiento de Dios y la génesis de la naturaleza eterna. La generación divina está mezclada con los dolores del nacimiento; Dios es engendrado en la naturaleza como si ésta fuera un útero. El comienzo del ciclo de siete etapas es una verdadera gestación, que precede al momento en que Dios nace, propiamente hablando. No obstante, paralelamente a esto se forma la naturaleza. Es el cuerpo por el que Dios nacerá. El útero primordial no es ya un oscuro abismo, y solamente cuando nace Dios la naturaleza es un cuerpo verdadero. La formación de este cuerpo está comprendida en el nacimiento de Dios.

El origen primero de las cosas tiene lugar en el momento en que el cuerpo que será habitado por Dios empieza a formarse. Éste es el principio de esa naturaleza que es llamada eterna. La eternidad pura no tiene ningún principio. La eternidad conferida a la naturaleza divina se basa en un principio, y el ciclo de siete etapas que se despliega desde este principio es ya el modelo del tiempo. Lo que Boehme llama eternidad es en realidad el arquetipo del tiempo humano. Es ya un devenir, aunque la eternidad perfecta es inmutable.

El devenir es movimiento; la eternidad perfecta es reposo absoluto. La eternidad relativa de la naturaleza es establecida sobre un principio que Boehme llama también eterno. Sin embargo, este comienzo engendra un movimiento. Es un movimiento en siete grados sucesivos que presiden la generación de la Palabra. El reposo no es sino el final de este movimiento,

en el grado séptimo del ciclo primordial. Otro movimiento y otro tiempo nacerán de este reposo. Será el devenir de nuestra naturaleza terrena.

La primera naturaleza engendra la otra naturaleza, la nuestra, que la oscurece al mismo tiempo que la manifiesta lo suficiente para reflejarla. Esta segunda naturaleza será destruida y la naturaleza primordial será desvelada, manifestando a Dios en toda su Gloria. No obstante, nuestra naturaleza no es un mero accidente en la realización de la economía divina. La manifestación divina es inconcebible sin el súbito giro de los acontecimientos que, siguiendo la aparición del cielo supremo y de los ángeles, provoca la creación de nuestro mundo y de nosotros mismos. En efecto, nosotros somos los seres en los que Dios se manifestará plenamente, pues recapitulamos las dos naturalezas.

Así, en un origen distante, Dios nace. El nacimiento de Dios al principio de todas las edades es la versión cristiana de la *teogonía*. Es una teogonía reducida a un solo Dios. Paralelamente a esta teogonía tiene lugar una cosmogonía. La naturaleza que debe ser el cuerpo de Dios será un mundo ordenado, un cosmos. Ahora bien, este mundo es inicialmente formado en un estado de desorden. Es primero un caos, un mundo informe. La génesis de la naturaleza primordial es el paso de este caos a un cosmos que será el cuerpo del Dios manifestado.

El comentarista de Boehme puede retomar a la observación que Scholem aplica a la Cábala: teogonía y cosmogonía van de la mano. Esto no significa de ninguna manera que el sistema de Boehme, como tampoco el de la Cábala, sea una forma de *monismo*. Para Boehme, la unidad es concebida en la diferenciación. La unidad entre Dios y la naturaleza eterna será siempre una unión sin mezcla. No debe hacerse de Boehme un panteísta para quien la naturaleza y Dios son uno y lo mismo; nada podría estar más lejos de su pensamiento. El sinsentido mayor para el teósofo sería confundir *nuestra* naturaleza y Dios.

En el nivel del ciclo primordial existe una distinción absoluta entre Dios y la naturaleza, aunque la naturaleza sea la envoltura de Dios. Además, las dos naturalezas están separadas, aunque la primera, la divina, exista dentro de las profundidades de la segunda, la terrena. La naturaleza eterna es la semilla escondida dentro de nuestra naturaleza aparente, y sin embargo no puede existir la menor confusión entre las dos. Profundidad es sinónimo de trascendencia. Imaginamos la trascendencia con relación a las alturas, pero existe no menos en las profundidades. Por otra

parte, el abismo existe también en la interioridad. Lo que es interior es trascendente respecto a lo que es exterior. Así es con las dos naturalezas, una interior, otra exterior. La realidad superior existe dentro de las cosas, bajo la apariencia percibida por los ojos terrenales. El interior es trascendente. Ésa es la razón por la que Dios, al estar en nuestro centro, no es menos trascendente que si le concebimos en términos de una exterioridad que le aleja infinitamente de nosotros. Para Boehme, la trascendencia divina sigue siendo un absoluto. Incluso en relación con esa naturaleza que Boehme llama eterna, la trascendencia de Dios es perfecta. La naturaleza es su vestido. No confundamos el vestido con la persona que lo lleva.

Hemos dado una idea inicial de la manifestación divina desde su principio hasta la creación de la humanidad, en la que aquélla se cumplirá en su plenitud. Expondremos ahora el curso que toma. Primero debemos preguntar cómo se puede hablar de la divinidad anterior a esta evolución, dado que en sí misma es siempre incognoscible.

Dios nace junto con la naturaleza. Podemos imaginar un primer momento, desde el que se prepara el nacimiento de Dios. Éste es el período de gestación que comienza en el primer grado del ciclo de siete partes. La gestación que precede al nacimiento de Dios está por lo tanto contenida en el ciclo de la naturaleza primordial. La manifestación divina no empieza simplemente en el instante en que Dios nace en todo su esplendor. El embrión se forma en cuatro grados, que corresponden a los cuatro meses necesarios para que el niño comience su vida en el útero de su madre. Durante este primer período Dios es invisible; Dios no ha nacido todavía. Sin embargo, la revelación empieza con esta manifestación negativa. Lo que inicialmente nos revela el ciclo de la manifestación divina es una divinidad que es todavía invisible. Lo que será completado en el ciclo de siete etapas es la transformación del Dios oculto en el Dios revelado.

El Dios oculto es un sinónimo de la oscuridad, aunque sin duda en sí mismo no es oscuro en absoluto. Esta deidad, que es el Absoluto, es totalmente inaccesible en sí misma. Es necesario imaginar la divinidad en dos formas que parecen contradictorias: por una parte, en sí misma, como Absoluto; por otra, revelándose en sus obras. La divinidad nunca se revela a sí misma como Absoluto. En su pura desnudez no puede ser captada, como el *En-Soph*, el Infinito de los cabalistas. Por otra parte, la divinidad sale sin embargo de su aspecto absoluto para manifestarse. Se revela en la luz, en su Gloria. Se experimenta primero, no obstante, como una entidad oscura.

La revelación no se puede pensar sólo con relación a un sujeto cognoscente. En la mente de este sujeto, la revelación sólo puede ser el paso de la oscuridad a la luz. La teosofía de Boehme es una teología de la luz que brilla desde la oscuridad, significando de esta manera que la oscuridad precede a la luz. Las teologías dogmáticas hablan primeramente de la luz, que es sinónimo de la perfección divina. Mencionan la oscuridad sólo en referencia al ángel precipitado en ella. Boehme pone primero la oscuridad. La primera parte del ciclo de siete partes de la manifestación divina es oscura. Para que la luz se derrame, debe destruir la oscuridad. La luz se representa en medio del ciclo, en el cuarto grado.

La teosofía de Boehme es una teología dinámica que, más que presentarnos *a priori* el Dios que es luz, nos sugiere primero un Dios escondido en la oscuridad, que luego se desvela para brillar en su Gloria.

La oscuridad no significa solamente la ausencia de Dios considerada de manera abstracta; es experimentada dolorosamente. Representa la *angustia* simbolizada en el tercer grado del ciclo de siete partes. Boehme ha proyectado aquí el terror del alma a la que Dios se le niega y que es aterrorizada por el pensamiento del dolor eterno al que se cree condenada. Esta oscuridad es ya el infierno; el Dios de Boehme nace en el infierno. En su oscuro abismo, la naturaleza eterna prefigura el infierno; es su arquetipo. Esta naturaleza es el infierno que será objetivado después de la caída del ángel. Para Boehme, el infierno antecede al diablo.

¿Está el infierno en Dios? No; no si consideramos a la divinidad en su aspecto absoluto. Pero cuando la vemos emerger desde este Absoluto para hacerse manifiesta, se identifica primero con el abismo oscuro del que más tarde surgirá, resplandeciente en su Gloria. Dios es engendrado en un útero oscuro que es el arquetipo de la *gehenna*.

Oscuridad significa sufrimiento. El nacimiento de Dios en dolor en el útero de la naturaleza eterna prefigura la resurrección de Cristo después de su pasión. Lo que sucede en la tierra una vez que Cristo ha venido a nosotros objetiviza el acontecimiento primordial que se despliega en el ciclo de siete partes.

Cristo murió en la cruz para expiar los pecados del mundo. El pecado provoca la ira de Dios; el mismo Cristo incurre en esta ira. La oscuridad se identifica con la ira de Dios que engendra el terror manifestado en el tercer grado del ciclo. La primera fase de las siete revela a Dios únicamente en su aspecto airado. El Dios airado es el Dios oculto; el Dios ma-

nifestado es el Dios de amor. La oscuridad trae con ella la experiencia de la ira; luz es sinónimo de amor. En verdad, Dios es el Dios del amor, pero para que nosotros le conozcamos, Dios debe nacer. Dios no aparece *a priori* como el Dios de amor; debe manifestarse como tal. Su ausencia es sentida como un efecto de su ira.

El Dios revelado es el Dios manifestado en sus obras. Cuando hablamos de las obras de Dios, éstas no deben ser consideradas únicamente como el mundo creado, que es nuestra naturaleza en la tierra. Las obras de Dios se realizan esencialmente en la naturaleza eterna que es anterior a nuestro universo. Esta naturaleza eterna es un mundo *emanado* que precede a nuestro mundo *creado*. Con relación a la emanación primordial, la creación es un acto segundo.

Con respecto a la naturaleza eterna, nuestra naturaleza terrenal es juzgada negativamente: es un mundo en cuyo centro predomina la oscuridad y que está condenado a la muerte. La naturaleza eterna, sin embargo, incluye dos aspectos que alterna. Es perfecta sólo cuando está completa; es luminosa sólo cuando la luz expulsa la oscuridad.

La naturaleza eterna incluye dos *principios* que están en el origen de todas las cosas: oscuridad y luz. Cuando nuestro mundo se creó, todas las cosas fueron formadas a partir de estos dos principios. Si la creación de nuestro mundo es un acto segundo, es porque Dios ha producido ya la oscuridad y la luz de antemano. Nuestro mundo no es lo que existe antes de todo lo demás.

Los dos aspectos sucesivos del mundo emanado le dan la apariencia de dos mundos primordiales, uno oscuro, otro luminoso. Estos dos mundos originales son los dos reinos. Son también, sobre todo, dos modos de vida. Lo que el ciclo de siete revela es el nacimiento de la verdadera vida, de una vida luminosa. Ahora bien, en su raíz la vida es oscura. Antes de ser luz, la vida es un fuego oscuro. El despliegue del ciclo produce este fuego oscuro para dar nacimiento a la luz. La vida es, antes de nada, un fuego airado. Más tarde, cuando ha llegado a ser verdadera vida, es una llama suave. Esta vida airada, sinónima del sufrimiento indecible, es una vida que no acepta un cuerpo. La vida verdadera es aquella que se encarna en un cuerpo de luz. La Gloria de Dios representa este cuerpo de luz. Es ésta la que se revela cuando el ciclo primordial se completa. La luz es el cuerpo sutil de la vida.

La teosofía es una teología de revelación. Ahora bien, el Dios que se revela es el Dios que se encarna. El Dios revelado es la vida divina

manifestada en un cuerpo de luz. Ésta es la vida que se hace visible, pues no es nada sino luz. Toda vida es inicialmente una vida oscura que se busca a sí misma. Luego, cuando se encuentra, la vida es una forma luminosa. Toda vida tiende a hacerse visible. El fin de toda vida es un ojo en el que será cumplida.

La teosofía es una teoría de encarnación. Ahora bien, la vida se encarna en dos niveles. Esto es cierto para la humanidad, nacida primero en un cuerpo oscuro y luego en uno luminoso. Las dos fases del ciclo primordial producen los arquetipos de estos dos cuerpos. En su primer grado, la naturaleza eterna es un cuerpo que es símbolo de extrema dureza y perfecta opacidad. La oscuridad está representada por la materia, que es tan densa que esconde totalmente la luz. Luego, una vez es transformada, la naturaleza eterna se convierte en un cuerpo que es al mismo tiempo símbolo de estasis y de fluidez perfecta. Este cuerpo se identifica con la luz y es representado en el séptimo grado.

Así, Dios está encerrado en un cuerpo que le esconde; luego deja esta envoltura como si dejara un útero oscuro, para tomar otro cuerpo que es perfectamente radiante y transparente. La plenitud divina está en ese cuerpo, que será el del Cristo transfigurado. Antes de ser manifiesto a los humanos, el Hijo nace en el cuerpo de luz de la naturaleza primordial. Lo que el teósofo está describiendo, según los siete grados de la naturaleza eterna, es el nacimiento del Hijo que es el verdadero Dios. Este nacimiento se repite cuando Cristo nace del útero de María, y después en todas las almas humanas, que deben llegar a ser la morada de la plenitud divina. El ciclo primordial tiene la condición de modelo y será renovado hasta el infinito.

En su primera fase, el ciclo de siete partes sugiere sólo la ausencia de Dios, experimentada como ira. Pero Dios debe sin duda ser entendido como lo que anima este ciclo y lo dirige para ser engendrado en él. Debemos imaginar a este Dios produciendo la naturaleza eterna. Y para producirla debe preexistirle. Por una parte, Dios nace al mismo tiempo como naturaleza eterna; por otra, Dios llama a esa misma naturaleza a la existencia para ser engendrado. Esto presupone que existe anteriormente. Esta prioridad es el signo de su trascendencia.

Boehme subraya la trascendencia de Dios con relación a la naturaleza eterna. Es necesario considerar esta trascendencia en dos planos: el del Absoluto y el de la Sabiduría. La trascendencia es concebida en primer lugar en el plano de la divinidad suprema. Esta pura deidad está en

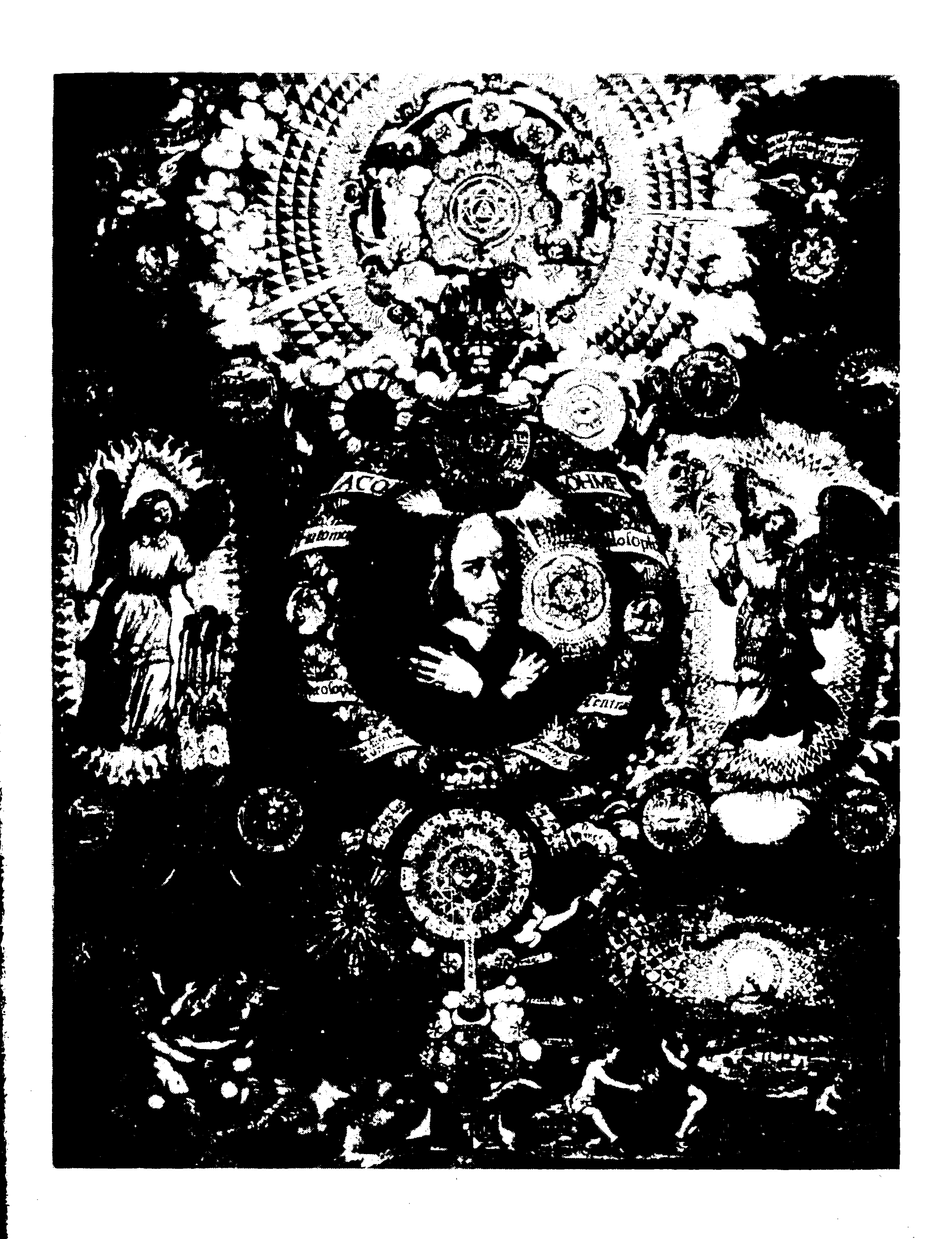
todas partes según su infinitud, pero en realidad no está en ninguna. Boehme dice de ella que descansa en sí misma; el Infinito, sin embargo, no tiene ningún lugar de habitación, ninguna morada. Decir que habita en un espacio sería imponerle un límite, puesto que él mismo es ese espacio. Afirmar que el Infinito es su propia morada sería ya limitarlo, y eso sería contradictorio.

Igualmente, afirmamos que Dios es todo. Pero el Infinito en sí mismo es nada. El Infinito de Boehme es la Nada; no es una plenitud. Para realizarse como plenitud, la deidad pura debe irradiar en *algo*, que será su cuerpo. Este «algo» será el Ser que surge de la Nada. La pura deidad, que Boehme llama el *Ungrund*, es la Nada que produce el Ser para hacerse manifiesta. En su culminación la naturaleza eterna es el Ser en el que la divinidad se encarna para hacerse visible. Gracias a su pura trascendencia, la divinidad no es Ser. Llama al Ser a la existencia para vestirse con él y brillar desde su centro.

Es este paso de la Nada al Ser el que tiene lugar en el ciclo de la naturaleza eterna. Pero, ¿cómo puede explicarse que el Infinito, que no tiene principio ni origen, que es expresado por la palabra *Ungrund*, venga a encerrarse en una naturaleza que, aunque pueda ser llamada eterna, no es perfecta eternidad? Por una parte, Boehme dice del *Ungrund* que es un Infinito perfectamente autosuficiente. No debemos imaginar la menor relación entre este Infinito y cualquier otra cosa diferente a él, cualquier otro mundo creado o emanado. La Deidad descansa en sí misma, en perfecta soledad. Por otra parte, Boehme dice que esta misma Deidad *sale de sí misma* para producir la naturaleza eterna. ¿Cómo se pueden reconciliar estos dos aspectos?

La clave del misterio es la Sabiduría (Sophia). En su trascendencia absoluta, la divinidad no se comunica, pero tiene un doble que es su espejo perfecto. Este doble es la Sabiduría. Es por medio de la Sabiduría como Dios es conocido. La Sabiduría no es la eternidad suprema; tiene un principio. Según la Escritura, fue creada antes de la creación de nuestro mundo. La Divinidad se ofrece para ser conocida en forma de Sabiduría, que es la mediadora entre la eternidad absoluta y los mundos que son llamados a la existencia.

La Sabiduría, la Sofía divina, aparece en el mismo principio, más allá de la eternidad perfecta. No es la divinidad suprema; no obstante, es su espejo perfecto. Su virginidad es el signo de su trascendencia, que, aun-



9. N. van Werd, *Retrato de Jacob Böhme en una representación simbólica y teosófica* (1677, Amsterdam). Grabado en cobre.

que secundaria, se mantiene íntegra frente a la naturaleza, aun cuando esta última sea llamada eterna.

La Sabiduría representa a la divinidad, que, aun manteniendo su trascendencia, se hace presente, primero en la naturaleza eterna, y después en nuestra naturaleza terrenal. La Sabiduría es la hipóstasis de la presencia divina. Conocer a Dios es captar esta presencia que la Sabiduría personifica. El Dios de la teosofía es el Dios revelado, es decir, el Dios *presente*. La Sabiduría es el pensamiento de Dios que se encarna en diferentes niveles. Su verdadera encarnación se realizará en la luz. La Sabiduría es el espíritu de luz; la luz es su cuerpo. Es significativo que para Boehme todo pensamiento está llamado a encarnarse. Esto no es una metáfora. La Sabiduría es el pensamiento de Dios. Para Boehme, pensamiento y voluntad forman un todo, y la voluntad se expresa mediante el deseo. La Sabiduría es el deseo de Dios al mismo tiempo que su pensamiento.

¿Se puede atribuir deseo a Dios? ¿No es esto hacer de menos a Dios, habida cuenta el carácter alienante del deseo? ¿No es afligir a la divinidad con una debilidad humana? En primer lugar, debemos recordar que Boehme no habla de deseo, ni siquiera de voluntad, en el nivel de la deidad suprema. Además, el deseo que se despierta en el momento en que nace la Sabiduría es un deseo perfectamente libre; esto es, está dictado por un amor totalmente desinteresado, no por necesidad. La Sabiduría es el amor de Dios. Es el deseo de amor que aspira sólo a darse, a comunicarse. La Sabiduría es el don de Dios y también la alegría que acompaña a este don.

La primera manifestación de Dios está por consiguiente en su deseo de comunicarse. Pero, ¿a quién, a qué, quiere darse Dios? Nada existe todavía sino él. Dios debe producir el *algo* que será receptáculo de su presencia, simbolizada por la Sabiduría. Es entonces cuando Dios concibe sus obras en su Sabiduría. La Sabiduría es el designio de Dios. Es el plan de sus obras. Será también su conclusión. El ciclo de la naturaleza eterna está relacionado al mismo tiempo con el proyecto y su realización. Es la Sabiduría quien lo instiga. Es la Sabiduría la que opera en la naturaleza eterna sin llegar nunca a mezclarse con ella.

La Sabiduría produce una naturaleza eterna para vestirse con ella como si fuera un cuerpo y manifestarse en él. Pero es también en y por su Sabiduría cómo Dios concibe el proyecto de nuestro mundo terreno y

de los humanos que lo habitarán. Todas las obras de Dios están relacionadas con la Sabiduría, que es su causa primera y su causa final. La Sabiduría, sin embargo, no crea materialmente; es la Palabra la que crea. La Palabra es el demiurgo, el trabajador de Dios. La Palabra crea y está en contacto con la creación. Se identifica con las obras divinas en sus diferentes planos. En cuanto a la Sabiduría, invita a la existencia, pero no crea en el sentido propio del término.

La Sabiduría es el pensamiento puro de Dios, que se proyecta en una imagen. En esta imagen las obras divinas se forman por la acción directa de la Palabra. El pensamiento que se proyecta en una imagen es una *imaginación*. La Sabiduría es la imaginación de Dios. A través de la imaginación divina las dos naturalezas son llamadas a la existencia, una emanada, la otra creada. El pensamiento de Dios, su deseo y su imaginación son todo uno, pues desear es imaginar.

Dios se divide, produciendo una imagen perfecta que es su Sabiduría. Entonces, la Sabiduría produce su propia imagen, en las obras de las que es proyecto. Por supuesto, «imagen» no debe entenderse aquí en su sentido moderno. Para Boehme, una imagen no es un mero reflejo; no es un *simulacrum*. En la imagen, fruto del pensamiento divino, es donde reside la realidad última de las cosas. Para Boehme, todo tiende a hacerse visible. Esto significa que el fin de una cosa es producir una imagen perfecta de sí. La imagen es la visibilidad de las cosas que son completadas según su realidad profunda.

Para Boehme como para Paracelso, todo pensamiento llega a encarnarse, el mejor y el peor. Esta encarnación se realiza en una imagen que *produce lo real* y se identifica con ello. La teosofía de Boehme es una teoría de la imaginación divina. La hemos presentado como una teología de revelación. Pero ambas cosas son lo mismo. El primer acto de la revelación divina se completa cuando Dios imagina sus obras en su Sabiduría. Luego, es de nuevo a través de la imaginación divina como esas obras, una vez aparecidas, son llamadas a la perfección. Por último, es de acuerdo con esta perfección como Dios se revelará plenamente a sí mismo.

Dios desea comunicarse. Pero Dios puede ser recibido únicamente si es deseado. Cuando Dios produce la naturaleza eterna para manifestarse en ella, coloca en ella el deseo. El ciclo de siete etapas de la naturaleza primordial es el ciclo del deseo. Todas las cosas nacen por el

deseo. Como Boehme lo define incansablemente, el deseo es energía condensada para que sea la sustancia de las cosas. En niveles diferentes, *todo es deseo.*

La naturaleza primordial emanada está por consiguiente dotada de su propio deseo, y por la fuerza de este deseo existe por sí misma. Esto se ajusta a la voluntad de Dios, que llama a las cosas a la existencia para manifestarse en ellas. Ahora bien, al existir por sí misma, la naturaleza se separa de Dios. Para que Dios pueda llenarla con su presencia, esta separación debe ser suprimida. El deseo de existir por uno mismo se materializa en la forma de un muro levantado entre el mundo que Dios produce y el mismo Dios. Para que el proyecto de Dios sea finalmente cumplido, este muro debe caer. Debe haber caído ya en el nivel de la naturaleza eterna; de la misma forma tendrá que caer en el plano de nuestra naturaleza terrenal. Todo lo que tiene lugar en el mundo original tiene la condición de arquetipo con relación a lo que viene detrás.

El primer deseo manifestado en la naturaleza es el deseo de las cosas de existir por sí mismas. En el grado primero de la naturaleza eterna, la energía en que esa naturaleza consiste se estabiliza para formar un cuerpo. La fuerza ejercida en el nivel de los arquetipos hace este cuerpo universal sumamente duro y completamente opaco. Con toda su densidad, es un muro de oscuridad. Para Boehme, la oscuridad es un muro en el que debe hacerse un agujero para que la luz pueda derramarse. Así, el primer cuerpo es roto para que la luz pueda reinar. Otro cuerpo se forma entonces, porque Dios no se manifestaría si no asumiera un cuerpo como templo. Este otro cuerpo es luz, que es la naturaleza perfecta. La Sabiduría es el alma de este cuerpo, representado por el séptimo grado de la naturaleza eterna.

Lo que ocurre antes de la creación de nuestro mundo prefigura lo que se desarrollará en el ciclo realizado por los seres humanos. Nosotros estamos primeramente en un cuerpo cristalizado por el deseo de nuestra naturaleza terrenal de existir por sí misma. Este cuerpo es un muro que oculta la luz. Debemos nacer en otro cuerpo para que Dios se dé a nosotros. Entonces no desearemos ya existir para nosotros, sino sólo para Dios. Entonces desearemos sólo una cosa: darnos a Dios para que Dios pueda darse a nosotros. Entonces seremos el templo en el que reside la Gloria de Dios.

Volvamos a la naturaleza eterna. La voluntad está dividida, pues desde el momento en que esta naturaleza primordial nace, la voluntad de Dios es distinta de la otra voluntad que se expresa en un deseo autónomo. Estas dos voluntades se confrontan una con otra desde el principio. De esta manera, toda vida, en su origen, es una batalla que causa un sufrimiento infinito. Antes de ser armónica, la vida es una guerra terrible. Después se alcanza un momento crucial, una conversión de la naturaleza. Ésta es la vicisitud del deseo. En vez de querer existir por sí misma, la naturaleza se niega a sí misma. Paradójicamente, es al precio de esta negación como llegará a la Plenitud del Ser. No existe ningún ser verdadero sino aquel que es fruto de la renuncia total.

El cuerpo representado en el grado final del ciclo de siete partes nace de esta conversión del deseo. Es el cuerpo de los ángeles representado según la dimensión del macrocosmo celestial. La culminación de la naturaleza eterna coincide con la creación primera, que es la de los ángeles. La totalidad de esta creación es el cielo primordial. El cuerpo universal es este cielo, que es la morada de Dios. El cuerpo de cada ángel se identifica con este gran cuerpo; sólo éste es el cielo y el templo de Dios. La luz es su sustancia, su carne. Este cuerpo que es la forma de la naturaleza eterna es un cuerpo humano. Es la figura del Hombre eterno que existe antes que los humanos creados sobre nuestra tierra. La forma humana es ya la de la Sabiduría. Se manifiesta en los cuerpos de los ángeles. El cielo primordial la viste. La excelencia de este cielo es una forma perfecta, la forma humana. No existe perfección sin forma. La única perfección verdadera es la que se encarna en un cuerpo de luz.

El cuerpo representa un límite con relación al Infinito, y la plenitud sólo puede concebirse dentro de este límite. El cuerpo universal glorioso representa la medida plena del Ser producido por Dios más allá del Infinito. Si este cuerpo se destruye porque el deseo de la naturaleza le impele a hacerse igual al Infinito, hay un regreso a la oscuridad del principio.

Esto es lo que sucede con Lucifer. El más bello de todos los ángeles, aquel que realiza la medida plena de la creación, no está satisfecho con este esplendor. Movido por el deseo de afirmarse para sí, quiere superarse. Su propia voluntad se exalta; quiere hacerse igual a la divinidad suprema. Lucifer desea ser el Infinito. Pretende recrearse por su propio movimiento para nacer todavía más bello. Vuelve a la raíz oscura de la vida y se hunde de nuevo en la oscuridad, que entonces se cierra sobre él, ence-

rrándole para siempre. La lección de esta caída es que el Ser nunca debe volver a la oscuridad de la que ha salido.

En términos psicológicos modernos, el error de Lucifer es la vuelta al abismo de la noche, la *regresión*. La vida nace en la *gehenna* y es su fuego oscuro, pero para que su realización pueda ser duradera debe encontrar su medida en un cuerpo. Entonces se convierte en luz. Debe vivir en este cuerpo de luz, pues la dinámica real de la naturaleza le impele desde la oscuridad hacia la luz. Escapando del fuego que consume a la ciudad maldita, la mujer de Lot se vuelve hacia atrás en vez de caminar hacia la luz, y es transformada en columna de sal. La teosofía no es un misticismo de la noche, muy al contrario.

Lucifer se precipita en la oscuridad que él objetiviza, convirtiéndose en el príncipe de la oscuridad que desde entonces se llama infierno. Permanece prisionero allí y no será liberado. Boehme rechaza la teoría de la *apokatastasis*: no creía en la redención del diablo ni en un final para el infierno.

Para que el infierno dejara de existir, la oscuridad tendría que ser abolida. Pero la luz no existiría ya sin la oscuridad. Ésa es la razón por la que la dualidad de luz y oscuridad persiste a lo largo del tiempo de la manifestación divina. La luz triunfa sobre la oscuridad; esta victoria, que ilustra el ciclo de las siete partes, es su ejemplo. Sin embargo, la oscuridad permanece latente como la noche escondida debajo del día. Desde luego, si decimos que luz y oscuridad son coeternas, sabemos que la eternidad en cuestión es relativa. En realidad, los dos *principios* no existen en el plano de la eternidad perfecta. Estamos razonando únicamente en la perspectiva del Dios manifestado en sus obras. Boehme no es dualista hasta el punto de afirmar la dualidad de dos *principios* en el nivel del Absoluto.

El ángel radiante perdió su cuerpo de luz y fue arrojado a la oscuridad, pero la luz que era la sustancia de su cuerpo no se perdió; es indestructible. El ángel caído, sin embargo, ocupaba un espacio que fue devastado y debe ser restaurado. Éste es el espacio de nuestro mundo y Adán debe tomar el lugar del ángel. El espacio abandonado tras la caída de Lucifer debe ser el terreno propio de nuestra naturaleza. La Sabiduría debe brillar ahora en la humanidad, al menos por un tiempo.

Nuestra naturaleza alcanza la naturaleza eterna. La morada de Lucifer se ha consumido en el fuego oscuro que el ángel reavivó. Dios restaura esta morada; sin embargo, el mundo creado allí no es igual que el primero. Es de naturaleza inferior.

La naturaleza eterna incluye dos *principios*, luz y oscuridad. La luz triunfa sobre la oscuridad, sin embargo, la noche permanece latente. Pero cuando se despliega, la naturaleza eterna se muestra en una plenitud de luz. La oscuridad no es abolida, sino mantenida en suspenso. A menos que ocurra un levantamiento, como el ocasionado por el exceso del ángel, sólo la luz es visible; reina sola. La oscuridad está encerrada dentro de sí misma.

Nuestra naturaleza terrena no conoce esta plenitud de luz. Participa de la luz suprema gracias a nuestro sol, pero este último disminuye por ello. Nuestra luz en la tierra alterna cada día. Esta alternancia perpetua de los dos principios constituye el *tercer principio*, nuestro universo. Así, la totalidad de las obras divinas incluye tres principios, y por eso el segundo libro de Boehme (1619) se titula *De los tres principios* (*Beschreibung von den drey Prinzipien Göttlichen Wesens*).

La naturaleza eterna permanece presente en el corazón de nuestro mundo, pero está oculta por este mundo. Para que llegue a hacerse visible de nuevo en todo su esplendor, nuestra naturaleza debe desaparecer. Esto es lo que ocurre al final del tiempo, pues nuestra tierra será aniquilada junto con nuestro cielo. Una nueva tierra aparecerá. Esta tierra cristalina será en realidad la tierra de luz que precedió a la nuestra y era el fruto del ciclo primordial. Largo tiempo oculta, primero por la caída de Lucifer y luego por la de Adán, esta tierra se hará de nuevo visible. La tierra primordial se mezcla con el cielo de los ángeles. Está hecha del mismo cristal.

Nuestra tierra es efímera, pero a los humanos que la habitan se les ha prometido la eternidad. Adán cae y debe ser redimido, pero cuando nace es un ser radiante. Adán nace con un cuerpo de luz que es la morada de la Sabiduría; en términos de este cuerpo, es un ángel. Adán tiene un cuerpo de ángel, que representa la naturaleza eterna, pero tiene también otro cuerpo en el que está encarnada la naturaleza terrenal. Adán es más que los ángeles, puesto que con sus dos cuerpos abarca la totalidad de la manifestación divina. Estos dos cuerpos incluyen los tres principios.

Los seres humanos son superiores a los ángeles, puesto que, una vez caídos, son capaces de levantarse de nuevo. Los ángeles nacen sólo con

cuerpos de luz, y si los pierden se hunden para siempre en la oscuridad. Después de su caída, Adán es relegado no a la pura oscuridad, sino a nuestra naturaleza terrena, que ya posee en un grado mayor que la otra. Tendrá que dejar esta naturaleza inferior para acceder a la naturaleza eterna, pero el punto crucial es que tiene esa posibilidad, al menos a través de su posteridad. En efecto, la luz de arriba, por invisible que sea, está activa en nuestra luz, mientras que no está activa en la oscuridad del reino infernal: la luz brilla en la oscuridad, pero la oscuridad no la comprende.

Adán pecó desde el momento en que cayó dormido. Fue víctima de su imaginación. Dormir, para un ángel, es signo de debilidad. Después del sueño, Adán descubrió su cuerpo terreno, que hasta entonces había estado oculto por la brillantez de su otro cuerpo. Adán vio su cuerpo animal, y al mirarlo se cristalizó en nada más que una imagen de él. A través de la imaginación las obras divinas se realizan, y a través de la imaginación la humanidad se pierde. La imaginación se descarría en el sueño y en sueños. Por otra parte, cuando nuestros pensamientos son buenos, nuestro ojo interior contempla la luz de manera ininterrumpida y la luz está en ese ojo. Por eso los ángeles buenos nunca cierran los ojos.

En su cuerpo angélico, Adán era virgen, es decir, no era ni hombre ni mujer. Cuando despertó de su sueño, sin embargo, Adán no era más que una mitad; era sólo un varón, y había nacido la mujer. La dualidad de los sexos revela la división que reina en el tercer principio. Sin embargo, la humanidad será restaurada por la voluntad de Dios; las obras divinas se realizan en la humanidad. Por eso los seres humanos estaban presentes en los pensamientos de Dios mucho antes de que fueran creados; habían sido elegidos ya desde el primer principio.

Inmediatamente después de la Caída, Dios colocó en el útero de Eva una semilla, llamada en las escrituras «la semilla de la mujer». Es la semilla de luz que debe llevar el fruto en el útero de María cuando resuena la voz fecundante del ángel Gabriel.

La humanidad será plenamente restaurada cuando Cristo, modelo del ser humano habitado por la Sabiduría, brille en su cuerpo de luz después de su resurrección. Después de Cristo, los cuerpos de luz se multiplicarán en las personas de aquellos que se conviertan. El cuerpo de Cristo abarcará la totalidad de todos esos cuerpos, cada uno de los cuales en particular se identificará con él.

Cada creyente es antes de nada un ser humano que nace en la tierra según el tercer principio. Aunque nacido terrenal, el creyente renacerá celestial. Nuestro segundo nacimiento es el equivalente de la resurrección de Cristo y está anticipado en el ciclo de la naturaleza primordial. Lo que sucede en esta transformación ejemplar en el umbral del tiempo es ya una muerte y una resurrección. El ciclo de los orígenes se repite simplemente cada vez que la vida surge en el movimiento siguiente. Toda vida nace únicamente para morir y nacer una segunda vez. La teosofía de Boehme es una teología del segundo nacimiento. Esto es lo que la conecta con el misticismo cristiano, en el que el tema central es el nacimiento de Cristo en nosotros.

Los creyentes verdaderos nacen dos veces en la tierra. Nacen primero de sus madres según la carne; luego nacen hijos de la Sabiduría según sus cuerpos de luz, que los cubren bajo su envoltura perecedera aun cuando todavía no hayan partido de esta tierra. Encarnan en los seres humanos lo que el apóstol Pablo llama «la persona interior oculta en las profundidades del corazón», que está escondida, pero es visible a los ojos del espíritu.

Revestido con este cuerpo glorioso, el elegido tiene una anticipación de la otra vida. Los otros, si no son condenados al infierno, también serán revestidos con él, pero solamente después del juicio final. Por otra parte, aquellos que se han convertido en esta tierra para nacer de lo alto ya han sido juzgados. El verdadero fiel sufre en su tiempo de estancia en la tierra la prueba de la ira de Dios. Son purificados por el fuego en su ser interior y luego se encarnan en un cuerpo angélico. Cuando dejamos el vientre de nuestra madre según la carne, tenemos únicamente un cuerpo perecedero; no estamos verdaderamente encarnados. Es después de la fe cuando nos encarnamos de manera duradera. La vida verdadera se manifiesta sólo en un cuerpo que es la encarnación de nuestra fe. Este cuerpo es nuestra fe hecha visible, por supuesto al ojo del espíritu. Y Dios se ofrece a nuestro entendimiento dentro de los límites de este cuerpo. Llegamos a la gnosis sólo a través del florecimiento de nuestra fe.

En el plano de la humanidad colectiva, la plenitud de la fe encarnada se realizará en la tierra durante la última edad de nuestro mundo. Boehme es el profeta de esta edad, que él cree inminente. Ya escucha la llamada de trompeta que la anuncia; es la llegada de la aurora. Boehme no

es sólo el teósofo que desvela el misterio de los orígenes; es también el profeta del amanecer.

BOEHME Y SU LEGADO ESPIRITUAL

Alemania y Holanda

El primer gran discípulo de Boehme después de su muerte fue un alemán que se refugió en Holanda, Johann Georg Gichtel (1638-1710). Debemos a Gichtel en primer lugar una edición de las obras de Boehme (1682). Gichtel desarrolló también su teosofía en numerosas epístolas, que se publicaron en siete volúmenes con el título *Theosophia Practica*. Durante su vida, Gichtel reunió en torno a él una pequeña familia de almas gemelas. Tras su muerte, su discípulo Johann Wilhelm Ueberfeld, un alemán que igualmente se había refugiado en Holanda y que fue su biógrafo y el editor de la *Theosophia Practica*, fundó una verdadera sociedad, la Comunidad de Hermanos de la Vida Angélica.

Gichtel fue un visionario, pero nos interesa principalmente por la forma en que expuso la doctrina de Boehme. Acentuó su tendencia al dualismo, yendo tan lejos que llegó incluso a defender el maniqueísmo. El espíritu dualista de Gichtel se ve en su ascetismo. Antes de volver a Boehme, Gichtel, protestante alemán nacido en Ratisbona, ciudad donde convivían católicos y reformados, había considerado la posibilidad de hacerse monje. No era una vocación verdadera, pero dejó en él un desprecio por la carne que le empujó a renunciar al matrimonio. Como Boehme, Gichtel oponía la carne celestial a la carne terrenal y celebró sus bodas con la Sabiduría. Pero Boehme no fue tan lejos como para prohibir el matrimonio; lo toleraba debido a la paciencia divina ejercida hasta el día del juicio. Boehme estaba casado y tuvo hijos.

Gichtel inclinó la doctrina de Boehme en dirección al dualismo. Era fiel a su maestro, sin embargo, al rechazar la teoría de la apocatástasis, cuyos defensores tomaban la universalidad de la redención al pie de la letra, infiriendo de ahí la redención del diablo y el final del infierno.

Entre los alemanes que se habían «convertido» a las ideas de Boehme en Holanda, debemos mencionar al silesio Quirinus Kuhlmann (1651-1689). Fue iniciado en la doctrina de Boehme por la misma persona que



10. Frontispicio: *Der Weg zu Christo* de Jacob Boehme, en la edición de las obras de Boehme de Georg Gichtel (Amsterdam, 1682). Autor desconocido.

había enseñado a Gichtel, Friedrich Breckling (1629-1710), alemán del norte. Kuhlmann estaba también influido por Ludwig Friedrich Gifftheil (1595-1661), otro alemán, suabo, que vivía en Holanda. Así, todas esas tierras alemanas —Baviera (en la persona de Gichtel), Silesia, Schleswig y Suabia— se reunieron en Holanda en el nombre de Boehme.

Quirinus Kuhlmann fue quemado en la hoguera en Moscú. Era un militante milenarista, que vio en Boehme no sólo al profeta del evangelio eterno, sino también al llamado a establecerlo. Kuhlmann era un quiliasta revolucionario. Gifftheil, bajo cuya influencia había estado Kuhlmann, le tomó por un nuevo David. Nada podía ser más opuesto al espíritu de Boehme que tratar de establecer el reino de Cristo en la tierra. Gichtel reprendió a estos profetas impacientes. Finalmente, Kuhlmann dedicó un culto a la Sofía divina. En este punto había sido fiel a Boehme, aunque éste no habría establecido una dudosa analogía entre Sofía y una alma hermana llamada María Anglicana. Cualquier vínculo de Sofía con la Eva terrenal habría horrorizado a Boehme. Para Gichtel, eso era el colmo de la impiedad.

Volvamos ahora a los teólogos que no se consideraban discípulos de Boehme, pero que estuvieron influidos por él. El primero es un protestante francés, un hugonote, Pierre Poiret (1646-1719), nacido en Metz. Sus obras fueron publicadas en francés, pero él fue pastor en Alemania y pasó los últimos cuarenta años de su vida en Holanda. Fue en Amsterdam, en 1687, donde publicó su obra más importante, *L'Oeconomie divine*.

Algunos temas fundamentales de la teosofía de Boehme se encuentran en Pierre Poiret. Así por ejemplo, pensaba Poiret que el infierno está en la raíz de la naturaleza del alma humana. Como Boehme, afirmaba que para lograr el acceso a la verdadera vida se debe haber pasado por la angustia del infierno. Y la *teología mística* que se desarrollaba en el protestantismo alemán, del que Poiret era representante, descansaba en la idea del segundo nacimiento. La persona elegida privilegiada con un segundo nacimiento tiene una anticipación de la felicidad eterna garantizada después del juicio final. Ahora bien, este tipo de «pre-eternidad» hace a uno olvidar el más allá. Ésta es una marcada tendencia en la espiritualidad del *pietismo*. Por supuesto, no lleva a confundir cielo y tierra; sin embargo, el reino de Dios está localizado entre los dos. Se establece,

por una parte, en el alma de cada creyente a lo largo de cada época humana. Se objetiviza además en el plano colectivo en el reino de los elegidos durante el último milenio. Este reino del crepúsculo del tiempo aparece en la linde entre lo que está aquí, en la tierra, y lo que está más allá. De manera semejante, el mundo del alma es una mediación entre el cuerpo y el espíritu. Es el espacio medio entre el tiempo y la eternidad; es el lugar privilegiado de la teología mística de la que Pierre Poiret es un representante eminente. Éste es el desarrollo lógico del sistema de Boehme.

Aquí estamos ya empezando a apartarnos de Boehme. Fue en el siglo XVII en Alemania y Holanda, cuando el cristianismo místico fue sistematizado en el pietismo. Tanto en Poiret como en Gottfried Arnold, de quien hablaremos más adelante, la teología mística aparece como un intento de síntesis entre diferentes tradiciones cristianas. Poiret fue un compilador infatigable en su labor editorial de obras de místicos cristianos y creó una verdadera biblioteca de mística cristiana. La teología mística se basó en este trabajo que trató de realizar una verdadera suma.

Diferentes tradiciones se mezclan en esta teología. Primero está la confluencia del misticismo alemán medieval con la teosofía de Boehme. Ciertamente el teósofo se hizo eco de los místicos del pasado, pero también difería en gran medida de ellos. Así, para Boehme, Dios se ofrece a la contemplación sólo en los límites de una forma, mientras que el misticismo de Tauler aspiraba a la inmersión en el océano de la divinidad más allá de toda forma. Poiret suprimió estas diferencias y creó una amalgama que corre el riesgo de hacer olvidar la especificidad de la teosofía.

A estas dos tendencias se añade una tercera, la de los contemporáneos del misticismo católico romano. En su biblioteca de místicos Poiret dedicó un gran lugar a la francesa Madame Guyon (1648-1717), cuyo nombre evoca una herejía conocida como *quietismo*, condenada por la Iglesia católica romana. Esta espiritualidad es, para muchos, un misticismo *femenino*. Como tal es diferente de la teosofía de Boehme. El teósofo celebraba a la Sofía divina (Sabiduría), pero esto no le impidió atribuir al sexo femenino la naturaleza del fuego oscuro. En cuanto a Gichtel, que también glorificaba la Sabiduría, sabemos qué odio tuvo a las mujeres.

Así pues, Pierre Poiret fue uno de los que transmitieron la teosofía de Boehme, pero la basó en un contexto que refleja el espíritu ecléctico de la teología mística.

Poiret estaba fascinado por una visionaria cuyos escritos editó, Antoinette Bourignon (1616-1680), que había nacido en Lille y murió en Holanda. Aunque Bourignon no había leído a Boehme, ella creía ser la Virgen cuya venida en el crepúsculo del tiempo anunciara Boehme, y llegó a ser venerada como la Madre de los verdaderos creyentes. Cuando murió, Poiret afirmó que la santa era «el alma más divinizada y pura que caminara sobre la tierra desde Jesucristo». Una aventura mística iba a ilustrar lo que luego iba a llamarse «boehmismo».

Antoinette Bourignon puede recordarnos a Gichtel, pues también ella consideraba el matrimonio como una abominación. Pero la misoginia de Gichtel no le permitía sentir ninguna simpatía por el misticismo femenino que ella representaba. La veneración de Poiret por esta «santa», demuestra la ambigüedad del «boehmismo». Por una parte, Poiret es un lector inteligente de la obra de Boehme. Por otra, se convierte en un entusiasta de la profecía que se le atribuye a Boehme, pero que nada tiene en común con la obra del teósofo ni con su espíritu.

Gottfried Arnold (1666-1714) no se presenta como discípulo de Boehme a la manera de Gichtel, pero contribuyó en gran medida a que Boehme fuera accesible en su época. Arnold publicó en 1700 un tratado titulado *El Misterio de la Sofía divina*, en el que resuenan Boehme y Gichtel. Editó también las cartas de este último.

Sin embargo, la obra más famosa de Arnold es una producción monumental titulada *Historia imparcial de las iglesias y los herejes* (1699). Podemos hablar aquí de una revolución copernicana en la historiografía religiosa. En realidad, cuando Arnold escribió su *Historia* no siguió ya los criterios de la ortodoxia, aunque fuera un pastor luterano; por el contrario, invirtió los papeles. Son las iglesias visibles las que han apostatado de la fe, y los herejes quienes representan a la verdadera iglesia. Arnold invirtió el estudio tradicional de la herejía.

En esta apología de la herejía, el hereje *par excellence*, Jacob Boehme, ocupa un lugar de honor. Arnold disfrutó retratando el acuerdo del teósofo con la escritura y los padres de la iglesia. Gottfried Arnold mantenía que la única iglesia verdadera era la iglesia invisible. Sin embargo, era pastor y no abandonó la iglesia visible. Pero esto no era una contradicción, según él, pues si los verdaderos hijos de Dios gozan de una perfecta libertad frente a los imperativos externos, se someten a ellos en espíritu de mortificación. Es esta sumisión a Babel la que practicó Boehme mientras

la autoridad clerical le perseguía. Boehme permaneció fiel a la iglesia visible, aunque según él se podía lograr la salvación sin haber sido bautizado con un sacramento administrado por manos humanas.

Los verdaderos hijos de Dios observan el rito externo como mortificación. Pero también lo hacen por sus prójimos, esto es, por todos aquellos que, a diferencia de ellos, no han sido privilegiados con almas nacidas dos veces. Para esas personas, la iglesia visible es una institución que tiene su valor. Necesitan ser guiados para adquirir la fe, y los ritos les sirven como apoyo. Es necesario por lo tanto mantener la religión. Ésta es la razón por la que Arnold atacó a los separatistas que abandonaban la iglesia debido a su impaciencia.

La distinción entre los verdaderos hijos de Dios y otros cristianos demuestra ser de capital importancia en el pietismo, como ya lo había sido en Boehme. Aun más que el misticismo sofiánico, es la dualidad entre la iglesia invisible y las iglesias visibles, por una parte, y la diferencia entre los verdaderos hijos de Dios y los cristianos comunes, por otra, lo que sitúa a Arnold en la corriente de pensamiento que empezó con Boehme.

Esta misma dualidad se encuentra en el conde Nikolaus Zinzendorf (1700-1760), fundador de la comunidad de Herrnhut, uno de cuyos vástagos es la iglesia morava, todavía muy viva en América. La dualidad refleja una separación invisible: los verdaderos hijos de Dios permanecen fieles a la iglesia visible, aun cuando estén en otro lugar. Los fieles nacidos dos veces son miembros de dos iglesias, una visible, la otra invisible. En cuanto a los otros creyentes, pertenecen sólo al templo visible.

Desde sus comienzos, la Asamblea de Hermanos (*Brüdergemeine*) se concebía como la comunión de los verdaderos hijos de Dios. Era absolutamente distinta de la comunión de los creyentes ordinarios en la iglesia visible. Según el Espíritu que presidía su creación, se situaba por encima de las confesiones. La religión de los Hermanos, una *religión del corazón*, era la única religión verdadera. No se mezcló con ninguna de las religiones visibles, independientemente de lo reformadas que pudieran estar.

No obstante, los Hermanos mantenían su práctica en la iglesia visible, imitando a Jesús, que realizó meticulosamente los ritos de la sinagoga. Formaban parte de dos iglesias. A través de su cuerpo de luz, el de la Persona Interior, eran miembros del cuerpo de Cristo. Este cuerpo constituye la única iglesia verdadera en la tierra, invisible a los ojos de la carne. Los Hermanos, no obstante, pertenecían a una de las iglesias visibles con el

cuerpo perecedero que todavía no habían dejado atrás. Con respecto a este cuerpo, no se distinguían de los otros creyentes.

La iglesia visible, aunque sea cristiana, es la sinagoga. La iglesia, la única iglesia verdadera, es la comunión de aquellos que, por el privilegio de su segundo nacimiento, han llegado a ser *partícipes de la naturaleza divina*, según las palabras de la escritura (2 Pedro, 1,4).

Según nuestro cuerpo terreno, somos ciudadanos de este mundo y estamos siempre bajo la ley, como los judíos del Antiguo Testamento. Las religiones visibles son, sin excepción, expresiones de la ley, que es abrogada únicamente para los verdaderos creyentes y solamente en el nivel de la Persona divina. Así, la norma de la ley y la de los evangelios opera simultáneamente hasta la consumación del tiempo.

La ley existe con relación al pecado. Es la manifestación de la ira divina. Para Zinzendorf como para Boehme, existen dos caras de la divinidad. Dios se manifiesta a través de su amor y a través de su ira. El amor es sinónimo de luz, mientras que la ira se identifica con el principio oscuro. La ley es a la vez expresión de la ira divina y de la paciencia divina. Fue instituida para el bien humano, pero al mismo tiempo es signo de la caída humana. Así, para Zinzendorf, las religiones practicadas en las iglesias visibles existían como resultado de la paciencia divina. Preparan a la conversión. Sin duda, un día esta paciencia terminará; será el Día de la Ira, la caída de Babel. Para Zinzendorf, Babel no era sólo Roma; era la totalidad de las iglesias visibles.

En este punto Zinzendorf está de acuerdo con Boehme. Igualmente resuenan los ecos del teósofo cuando describe al Cordero, Cristo, ofrecido a la ira del Padre. Esta ira es el *fuego devorador* del que habla Boehme en el vocabulario de la escritura. Zinzendorf se expresa en el estilo de Boehme cuando define la sangre de Jesús en términos alquímicos. Esta sangre es la *tintura universal* que purifica y regenera. Es el fuego que aniquila la materia corrupta; es la luz que da vida.

Zinzendorf no pretendía ser discípulo de Boehme. Por el contrario, discutía su ortodoxia. No obstante, las principales ideas de Boehme reaparecen en su discurso teológico. Estaba sin duda influido por un discípulo reconocido de Boehme, al que ahora volveremos. Aunque es cierto que los dos hombres tuvieron un desacuerdo, la hipótesis de la influencia parece no obstante completamente válida.

Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) fue dignatario de la iglesia luterana de Württemberg y una de las grandes figuras del pietismo suabo. Oetinger se declaró discípulo de Boehme, que representaba a sus ojos una edad de revelación. Oetinger se veía a sí mismo como viviendo en una edad posterior, pero la teosofía de Boehme no había pasado en absoluto. Por el contrario, no había sido todavía plenamente descubierta, y seguía la tarea de clarificar lo que Boehme había expresado de forma oscura. Ésta fue la labor que Oetinger se dispuso a realizar.

Pero Oetinger no fue sólo discípulo de Boehme. Absorbió la herencia de la Cábala, a la que hizo un comentario, en su forma cristianizada, armonizándola con la teosofía de Boehme. Ésta conjunción de la teosofía de Boehme y la cábala cristiana constituye el rasgo distintivo de los escritos de Oetinger. Tenemos un ejemplo de ello en su obra más importante, el comentario a una pintura cabalística encargada en el siglo XVII por un príncipe de Württemberg para una pequeña iglesia de la Selva Negra: *Oeffentliches Denckmahl der Lehr-Tafel...* (1763).

Boehme sitúa en el origen de la naturaleza eterna un poder imponente de contracción que produce los cuerpos y les da una dureza extrema. Inmediatamente después aparece una fuerza opuesta, que los separa. Estas dos fuerzas se enfrentan una a otra, resultando un torbellino, que es la vida oscura. La naturaleza es desgarrada por esta lucha, causa de un sufrimiento infinito. Debe cesar para que la luz se derrame por la acción de la suavidad. Cuando lo haga, la naturaleza será armoniosa. La oscuridad es disonancia; la luz es sinónimo de armonía y de una vida bienaventurada.

Existen por consiguiente dos fases en el ciclo de la naturaleza arquetípica, que Boehme llama naturaleza eterna. La primera es oscuridad. Es el tiempo del combate inmisericorde; las dos fuerzas enfrentadas parecen irreconciliables. Únicamente en la segunda fase la violencia es derrotada por la amabilidad, y entonces la luz se derrama a raudales.

Oetinger modificó el sistema de Boehme. Vio claramente en el origen de la naturaleza un enfrentamiento entre dos fuerzas que, aunque opuestas, se equilibran al principio. Suabia está acostumbrada a reconciliar los opuestos. Para Oetinger, esta reconciliación es provocada por una alternancia entre dos polos. La oposición entre los opuestos es descrita como un tipo de *polaridad*, en realidad, una bipolaridad. Goethe se hará eco de Oetinger cuando ve en la polaridad, así definida, el fenómeno en que toda vida descansa.

Oetinger fue un científico que abarcó el conocimiento de su tiempo. Esbozó una *teología de la electricidad*. El fuego, que es la realidad de la vida, es electricidad, que está gobernada por la polaridad. De esta manera Oetinger subrayaba la resolución de los opuestos. Al leer sus obras a menudo se olvida la terrible confrontación que para Boehme fue el drama de la vida en su creación. Oetinger suaviza la memoria del infierno, el sufrimiento universal en la raíz del Ser.

Para Boehme, no sólo el infierno está en el origen de toda vida; permanece incluso cuando la luz ha triunfado. Por supuesto, cuando Dios llena todo con su Gloria, el infierno está solamente latente, enterrado bajo la luz. Con todo, continúa existiendo; es la noche oculta bajo el día. Para Boehme, no puede existir la luz sin la oscuridad, y la oscuridad es el arquetipo del infierno.

Boehme escribió que para concebir la ausencia de oscuridad, uno debe elevarse al nivel de la *deidad pura*, aunque en ese plano del Absoluto la luz ya no existe. Este Absoluto no se manifiesta; no crea. En la medida en que Dios se manifiesta en sus obras, luz y oscuridad aparecen coeternas. Oetinger tamiza delicadamente su concepción de la oscuridad. La examina en sus diferentes grados. Oscuridad no es ya necesariamente sinónimo de infierno; incluso aparece bajo un aspecto positivo. Tampoco el infierno es eterno. En otras palabras, Oetinger admite la tesis de la *apocatástasis* y en este punto no es fiel a Boehme.

Por el contrario, Oetinger es el discípulo perfecto cuando hace de la encarnación del Espíritu el objetivo de toda la manifestación divina. Dios se encarna en un cuerpo de luz, que es su Gloria. Por supuesto, este cuerpo no es nuestra envoltura de la carne vil, pero, con todo, es un cuerpo. El Espíritu se hace cuerpo, y el cuerpo es sublimado hasta que se convierte en Espíritu. Es así como Dios se manifiesta en sus obras mediante el Espíritu.

Oetinger era un hombre del siglo XVIII. Reaccionó contra una filosofía, heredada de Leibniz, que hacía de Dios una entidad abstracta. Le parecía que la filosofía idealista vaciaba la revelación cristiana de su sustancia y hacía de ella una gran metáfora. Frente a ese idealismo, Oetinger insistía en la materialidad de la manifestación divina, aunque no fuera de ninguna manera un materialista en el sentido moderno de la palabra.

La *filosofía sagrada* de Oetinger se presenta como una física y como una química. La teología se convierte en ciencia de la naturaleza divina.

Desde luego, esta naturaleza no es la estudiada según las leyes de la ciencia moderna. Es una naturaleza que está llena de Dios, sin por ello confundirse con Dios. La naturaleza divina es el suelo en el que Dios se despliega en sus obras. Dios la domina y la penetra. Oetinger no es panteísta, pero para él Dios está presente en todas las cosas. Como la de Boehme, su teosofía es una teología de la presencia divina. La divinidad trascendente se hace inmanente y se encarna en esa luz que es el Ser sublimado.

Antes de dejar el siglo XVIII volvamos brevemente a Alemania; debemos mencionar una obra que popularizó la teosofía de Boehme, la *Theo-Philosophia Theoretico-Practica*, publicada en 1711 en Breslau y reeditada en 1741. Su autor es un tal Sincerus Renatus, cuyo nombre real era Samuel Richter. La obra está escrita en una lenguaje que imita el de Boehme. Aunque carente de originalidad, es de interés para el historiador porque documenta el hermetismo del siglo XVIII. Muestra a Boehme y a Paracelso integrados en la tradición hermética. La teosofía de Boehme se convirtió en un componente de la sabiduría que floreció en círculos rosacruces y masones.

La idea de esta tradición se vio reforzada por los mismos que la censuraron. Así, en 1690 un profesor luterano de teología, Ehregott Daniel Colberg, publicó una obra titulada *Cristianismo hermético-platónico* (*Das Platonisch-Hermetische Christentum*), en la que aludía a una teología de *fanáticos* entre los que agrupaba indistintamente a los descendientes de Boehme y Paracelso, rosacruces, quietistas, cuáqueros, baptistas, etc.

Al enumerar todas estas sectas, Colberg da la impresión de que son un grupo muy diverso, pero al mismo tiempo les atribuye una doctrina común. Lucha contra ellos y sin embargo parece proceder desde una profunda aspiración que está presente en ellos: la búsqueda de una *philosophia perennis*, que motivó a muchas mentes del siglo XVIII, especialmente en la francmasonería, pero en general dentro de esa diversificada multitud designada con el nombre de pietismo. A la luz de todo ello vemos que la francmasonería y la religión estuvieron íntimamente mezcladas durante este período en Alemania. La filosofía eterna permitió que las barreras confesionales se rompieran y ello les permitió reunirse en una especie de cristianismo superior. Este sueño de universalidad estaba basado en la idea de una tradición desarrollada a lo largo de los siglos que en sus profundidades atraviesa las fronteras de las diferentes comunidades. Esta tradición, más o menos oculta, debe ser redescubierta. A esta búsqueda

se dedicó Arnold cuando reconstruyó la historia del cristianismo. Desde otro lado, un teólogo ortodoxo como Colberg demuestra su existencia aun cuando la combate.

Colberg denuncia el *paganismo* de esta filosofía, con la que la teosofía de Boehme venía a identificarse. Es cierto que Boehme elevó la filosofía de la naturaleza al rango de la teología, lo que puede parecer «pagano», pero a cambio, en el mundo germánico, el hermetismo fue cristianizado hasta el punto de que era imposible separarlo del contexto religioso. Esto era ya cierto para Paracelso, y es obvio en Boehme. Todo el hermetismo alemán estaba imbuido de un espíritu cristiano. ¿No se cristianizó la Cábala judía?

Hemos mencionado la *Theo-Philosophia Theoretico-Practica* para atestiguar la permanencia de Boehme en el centro de esta tradición en plena época de las luces.

Tras hablar de Oetinger, recordaremos ahora la figura de Johann Michel Hahn (1758-1819), que fue su heredero. Era también de Suabia, tierra fértil para los teósofos. Hahn fundó una comunidad que todavía existe en el siglo XX. Johann Michel Hahn no invocó el nombre de Boehme, y sin embargo el espíritu de la teosofía de Boehme le llegó a través de Oetinger. Los símbolos que usa son significativos. Como Oetinger, pero también como Boehme, habla de teología en términos de química. En cierto sentido materializa la vida espiritual. Por otra parte, Hahn imita a Oetinger de una forma que le distancia de Boehme: abraza la famosa teoría de la restitución de todas las cosas (*Wiederbringung aller Dinge*), conocida igualmente como apocatástasis.

A pesar de estas diferencias, Johann Michel Hahn es interesante porque hace posible la supervivencia de un pietismo teñido por la teosofía. Vivió en la región de Württemberg, en la que la teología mística encontró forma de prosperar sin una ruptura violenta con la iglesia luterana. Por ese motivo la vida espiritual tuvo allí una excepcional riqueza.

El último gran discípulo de Boehme en Alemania fue Franz von Baader (1765-1841). Naturalmente, Boehme siguió teniendo otros seguidores pero fueron contemplativos que vivieron en el anonimato, hombres conocidos, según la expresión del salmo 35, como «serenos en la tierra», según la traducción de Lutero «*die Stillen im Lande*». Un pequeño grupo de éstos guardó piadosamente los manuscritos de las obras de Boehme

que fueron devueltos a Holanda en el siglo XVIII, cuando los amigos de Gichtel fueron dispersados. Estos manuscritos pudieron ser redescubiertos y finalmente publicados por Werner Buddecke en 1966.

Baader fue el último gran discípulo conocido por su obra, que es considerable. En sus escritos comenta a Boehme casi continuamente. A este respecto, un título particularmente valioso es el *Fermenta cognitionis* (1822-1824). Baader no era protestante, era un católico bávaro. Convertido a Boehme, no renunció sin embargo al catolicismo. Es curioso ver a Oetinger, pastor luterano, seguido tras un breve período de tiempo por Baader, un pensador católico, en el terreno de la teosofía. Esto demuestra la universalidad del pensamiento teosófico.

Oetinger clarifica la *filosofía sagrada*, oponiéndola a la filosofía *profana* de la iluminación ilustrada, especialmente la heredada de Leibniz. Baader construye su sistema teosófico refutando en particular a los dos grandes filósofos que fueron contemporáneos suyos, G. W. F. Hegel (1770-1831) y Friedrich Schelling (1775-1854). Se ha dicho que el pensamiento de Boehme y Oetinger influyó en estos dos filósofos. Si en efecto hubieran sido influidos, ¿no debería haber llevado eso a Baader a unirse a ellos más que a oponerse? Recordemos que Schelling y Hegel eran de Suabia, como Oetinger. Todos procedían por lo tanto del mismo medio. Además, Baader tuvo estrechos contactos con Schelling.

En sus *Lecciones de historia de filosofía* Hegel dedicó un capítulo entero a Boehme, y trata extensamente del teósofo. Además, hay en Boehme una oposición entre sí y no y un posterior ir más allá de ambos que parece prefigurar la dialéctica de Hegel. Es sin embargo una tentación ver en la humilde persona del zapatero de Goerlitz al ancestro de la filosofía moderna. En verdad, el espíritu de Boehme era algo completamente diferente.

Para Hegel la dialéctica del sí y el no es una respuesta al problema de la lógica. Hegel intenta definir el concepto de absoluto y lo localiza al final de una contradicción. Con Boehme, la perspectiva es diferente. Lo que Boehme proyecta en su teosofía es una experiencia *específicamente* religiosa. Para comprender la teosofía de Boehme adecuadamente hay que situarla en su contexto religioso. Ahí radica toda la diferencia entre el espíritu de Boehme, que es profundamente religioso, y la filosofía idealista, que se basa en el pensamiento moderno liberado de un Dios con dominio absoluto sobre las almas. Baader experimentó esta diferencia en profundidad; de ahí el valor de su testimonio.

Si bien Hegel estuvo inspirado por Boehme, Boehme no prefigura a Hegel. Pero ¿qué decir de Schelling? Ese otro gran filósofo del idealismo moderno leyó no sólo las obras de Oetinger, sino también las de Boehme. Fue Schelling quien invitó a sus contemporáneos a ver en Boehme al gran precursor de la filosofía moderna. Schelling parece cercano a Boehme y Oetinger. Su filosofía es, en primer lugar, una filosofía de la naturaleza, y desde el principio parece estar aliada con la teosofía, que es esencialmente una ciencia de la naturaleza divina. Existen semejanzas entre Schelling y Boehme, pero el espíritu es diferente.

Baader estaba influido por Schelling. Por eso hasta un determinado momento los historiadores de la filosofía lo vieron como un discípulo menor de Schelling. Sin embargo no era ésa la realidad, pues Baader enfatizó con fuerza todo lo que separa la filosofía moderna de la naturaleza de la teosofía. Es esta discusión, mantenida durante el período del romanticismo alemán, la que da interés a la obra de Baader, y la disputa gira alrededor de Boehme.

Como Oetinger, pero en un momento posterior, Baader opone la teosofía a la filosofía moderna. La última es una filosofía profana, mientras que la teosofía, tal como fue definida por Oetinger, es una filosofía sagrada.

Baader culpa a René Descartes en primer lugar; le carga con el pecado original de la filosofía moderna: dualismo entre espíritu y cuerpo. El dualismo del que trata la teosofía es algo más; diferencia no sólo espíritu y cuerpo, sino también dos cuerpos, dos naturalezas, una corruptible, la otra incorruptible. El teósofo une espíritu y cuerpo en la noción de cuerpo espiritual. El espíritu no puede manifestarse sin estar recubierto por un cuerpo. Por supuesto, éste es el cuerpo de luz.

Baader critica también a Immanuel Kant. Contrario al filósofo, el teósofo proclama la primacía de la religión respecto a la razón práctica. Para el filósofo, los seres humanos son autónomos. Hacen derivar de sí mismos las leyes a las que obedecen. Por el contrario, el teósofo rehabilita la idea de trascendencia. Los seres humanos pueden encontrar realización sólo por un don de Dios. La teosofía es una teología de la gracia divina, de esa gracia en que deviene la sustancia del ser humano al que renueva. Todo viene a nosotros de Dios.

Oetinger censura al idealismo que niega la naturaleza. Baader llama a este idealismo *supra-naturalismo*. Está ejemplificado en los sistemas de Johann Fichte y Hegel.

Baader conservó la gran enseñanza de la teosofía de Boehme. Es el diablo quien niega el cuerpo. El diablo es un idealista. Lucifer quería elevarse sobre la naturaleza, sin embargo perfecta, y cayó por debajo de ella. El idealismo es el pecado de orgullo. Es el pecado de todo ser creado que, como el Fausto de Goethe, pretende ser igual al Infinito. Baader culpa a quienes creen que pueden elevarse por encima de toda naturaleza. Sin embargo, criticó también el *naturalismo*, que atribuye a Schelling, mientras Oetinger toma como objetivo principalmente el idealismo, enemigo de toda forma perceptible. Baader define la teosofía por su relación con los dos polos opuestos de la filosofía contemporánea, uno representado por Hegel, el otro por Schelling. Hegel, piensa, niega la naturaleza. Schelling la exalta, pero a expensas del espíritu.

Baader reprocha a Schelling no distinguir claramente entre la naturaleza corruptible y la naturaleza incorruptible que Boehme llama eterna. En el nivel de esta naturaleza eterna, espíritu y cuerpo se reconcilian. Aun así, no se mezclan, pero están perfectamente unidos. En la imaginería de la teosofía de Boehme, el sistema de Baader es una teoría de la encarnación espiritual. Cristo, que es la Palabra, es la llave que da acceso a ella. La teosofía es una *Cristosofía*. La filosofía moderna olvida a Cristo. Como los antiguos herejes llamados docetas, niega la idea misma de encarnación en cualquier nivel.

Como teósofo, Baader rechaza el panteísmo que deriva de Benedicto Spinoza. Bajo sus diferentes aspectos, el panteísmo conduce a un monismo que suprime la distinción entre Dios y el mundo. Contra todo panteísmo Baader opone la distinción establecida por Boehme entre la deidad suprema, el Absoluto, y el Dios que se manifiesta, es decir, la Palabra. Es la última la que produce la naturaleza y vive en ella. La Palabra se reviste con la naturaleza, que es su obra, mientras que la perfecta trascendencia de la deidad pura permanece intocable. La inmanencia no disminuye en absoluto la trascendencia. Dios no es menos trascendente por ser en nosotros.

Así Baader saca de la teosofía de Boehme sus argumentos contra la filosofía moderna. Desde esta perspectiva explica la doctrina del maestro permaneciendo fiel a él. Sin embargo, en un punto traiciona a Boehme, como Oetinger: niega el sufrimiento eterno. Para Baader, el infierno no es sino un purgatorio, esto es, un medio de purificación. Esto significa que todos, sin excepción, serán salvados, y el infierno llegará a su fin. Es significativo que los discípulos posteriores de Boehme no le siguieran en este punto.

Enfrentado a los filósofos de su época, Baader insiste en la realidad *sustancial* del mal. Para él, el mal está encarnado en Satán. El mal no es simplemente ausencia de bien; es la objetivización de la oscuridad, que es un principio, siendo la luz otro principio. Baader insiste en la realidad sustancial del principio oscuro, pero al mismo tiempo rechaza la eternidad que Boehme le atribuye. Baader rechaza la idea de Boehme de un infierno eterno, así como la idea de Kant del mal radical.

El interés principal de la obra de Baader procede esencialmente de su contexto. Al leer a Baader, vemos cómo se afirma la teosofía en una época de filosofía idealista.

Inglaterra

La transmisión de las enseñanzas de Boehme en Inglaterra se debió en primer lugar a la publicación de sus obras en inglés (1645-1662) por John Sparrow (1615-1665) y sus colaboradores, John Ellistone, Humphrey Blunden y Charles Hotham. Esta edición debía ser publicada de nuevo en el siglo siguiente.

Estos admiradores de Boehme eran anglicanos y siguieron siéndolo. Fueron boehmistas sin que por ello se consideraran disidentes. Serge Hutin, que ha dedicado un libro a los discípulos ingleses de Boehme, habla de «boehmismo anglicano». Según él, John Sparrow y sus amigos intentaron renovar su fe eclesial por medio de la teosofía. Hay que señalar que a través de un miembro de este grupo, Charles Hotham, la teosofía de Boehme llegó a ser conocida en la Universidad de Cambridge.

El boehmismo organizado está vinculado al nombre de John Pordage (1608-1681). Alrededor de Pordage y su esposa se reunieron sus seguidores. Se llamaron a sí mismos «behemists» (en Inglaterra el nombre se escribía «Behme»). De esta manera nació una secta cuyos miembros buscaban la santificación a través de la inspiración de Boehme.

Había puntos en común entre los boehmistas ingleses y los adeptos reunidos en torno a Gichtel en Holanda. Para empezar, las visiones tenían gran importancia para ellos. Pordage era un visionario. Este vicario de una iglesia anglicana se convirtió a Boehme al amparo de una serie de visiones. Pordage, aunque casado, tenía la misma concepción de pureza que Gichtel: los boehmistas ingleses no se permitían relaciones sexuales.

Rechazaban la procreación, siendo el único nacimiento valioso el nacimiento virgen, el del alma engendrada por la Sofía divina.

Pordage tuvo que abandonar su ministerio, porque en su caso el boehmismo suponía disidencia. Pordage escribió el *Treatise on Eternal Nature and Its Seven Forms*, que apareció en Londres en 1681. La «naturaleza» es la de Boehme y sigue el ciclo septenario. Entre los escritos esenciales de Pordage debe mencionarse su *Teología mística*, publicada en Londres en 1683.

La pequeña fraternidad de la que Pordage era el jefe se expandió hasta convertirse en la Philadelphian Society. El corazón de esta sociedad era Jane Lead (1623-1704), una viuda visionaria con la que Pordage contrajo una unión espiritual (la señora Pordage murió en 1668). Jane Lead no debía todo a sus visiones; aunque sus visiones fueron la fuente principal de sus escritos, había leído a Boehme.

La Sociedad de Filadelfia dejó de existir tras la muerte de Jane Lead. Las ramas de la sociedad establecidas en Alemania y Holanda no sobrevivieron mucho tiempo después. A ojos de Jean Lead, esta fraternidad representaba una nueva iglesia. Era ya la Nueva Jerusalén, lo que significaba la abolición de las otras iglesias. Sus miembros se habían separado de la iglesia anglicana. Esta separación visible no estaba ya en el espíritu de Boehme y no podían invocar el nombre de Boehme al dar una forma institucional a la vida mística. Ésa es la razón de que Gichtel fuera hostil a todas las sectas surgidas con el pretexto de la renovación.

En comparación con Boehme, Jane Lead y John Pordage exaltan el aspecto femenino de Dios en el nombre de la Sofía divina. Se denigra a la Eva terrenal, se glorifica a la Eva celestial. También esto nos distancia de Boehme, que tolera a la mujer terrenal porque Dios ejercita su paciencia frente a todo mortal, pero no cree que la mujer sea transportada al cielo tal cual es. Renovada, la criatura no es ya hombre o mujer. En cuanto a la Sofía divina, trasciende absolutamente los sexos; esto es lo que significa su virginidad. Ser virgen es no ser ni hombre ni mujer. La Sabiduría de la que habla Boehme no es una Eva celestial. Finalmente, Jane Lead vio a Lucifer salvado por Cristo. Gichtel la criticó en este punto, basando su crítica en su fidelidad a Boehme.

En cuanto a los miembros ingleses de la Sociedad de Filadelfia y sus acciones prácticas, dieron apoyo material a los seguidores de Boehme que habían dejado Alemania por Pennsylvania, donde establecieron una pe-

queña comunidad. Aunque la comunidad se mostró efímera, la influencia de estos boehmistas sobrevivió.

Entre los escritos de Freher está un comentario a la teosofía de Boehme en ocho volúmenes titulado *Serial Elucidation of the Principles of Philosophy and Theology* (1699-1712). Como señala Serge Hutin, exponer la obra de Freher es repetir a Boehme. Pero Freher también explica a Boehme, y el mérito de su comentario radica en la inteligencia y en la claridad de su método. En contraste con los boehmistas fanáticos, este seguidor de Boehme, que no era un visionario pero sabía cómo leer los textos, muestra claramente que Lucifer no podía ser salvado. Restaura escrupulosamente el pensamiento de Boehme. Freher no interpreta la experiencia mística subrayando las visiones. Con Boehme, la sitúa enteramente en el contexto del segundo nacimiento. (En 1951 Charles A. Muses publicó en Nueva York un excelente estudio de Freher.)

El boehmismo organizado no existía ya en Inglaterra después de 1710. Sin embargo, apareció un gran admirador de Boehme en la persona de William Law (1686-1761). Teólogo de éxito considerable y con una rigurosa devoción, William Law ejerció gran influencia en la iglesia anglicana. Fue excluido de ella por haberse negado a jurar lealtad a la dinastía Hanover, pero siempre se consideró pastor. Se ha dicho que Law se había *convertido* literalmente a Boehme. Leyó sus textos, utilizó el comentario de Freher y luego comentó a Boehme.

Law comprendió a fondo un aspecto esencial del pensamiento de Boehme: la teosofía es el resultado de la reflexión sobre el problema del mal. ¿De dónde viene el mal? Boehme quiere mostrar que no es Dios la causa del mal. Dios no quiere nuestra condenación. No es posible que Dios quiera perder a esta o aquella persona; esto es lo que Boehme sostiene con gran fuerza contra los partidarios de la predestinación. Como Boehme, Law insiste en nuestro libre albedrío, capaz, con la ayuda de la gracia, tanto de volverse hacia Dios como de alejarse de él. Sin embargo, a diferencia de Boehme, Law se adhirió a la doctrina de la redención universal o apocatástasis. Para él, la universalidad de la redención debe tomarse literalmente. Así, el diablo será redimido y el infierno tendrá fin.

A pesar de esta contradicción, Law pretendía ser discípulo de Boehme. Entre los ingleses, fue el último. Después de él, William Blake (1757-1827), poeta, pintor y visionario, leyó los escritos de Boehme en la traducción in-

glesa reeditada en el siglo XVIII. Blake parece estar repitiendo a Boehme cuando afirma que toda vida se basa en una oposición entre contrarios, entre atracción y repulsión, amor y odio, bien y mal. Boehme dice que sin el mal, el bien no existiría. Pero para Blake, como señala Serge Hutin en su obra sobre los discípulos ingleses de Boehme, la dialéctica de los contrarios termina con una inversión de los valores. Blake celebra la belleza del diablo. ¿Cómo entonces puede estar vinculado a Boehme? El aborrecimiento de Boehme hacia el diablo lo sitúa en el extremo opuesto de toda la modernidad satisfecha con respecto a la noche.

Francia

El legado espiritual de Boehme en Francia puede resumirse en un solo nombre, Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Por haber escrito de manera anónima, Saint-Martin era el Filósofo Desconocido. Antes de aprender de Boehme y llegar a venerarle, Saint-Martin había pertenecido a la francmasonería. Era miembro de la Orden de los Elegidos Coën, cuyo gran maestre fue Martinès de Pasqually. ¿Qué había buscado Saint-Martin en una orden masónica? La iniciación, en el sentido pleno del término. Toda la vida de Saint-Martin fue una búsqueda de la verdad. La iniciación masónica, completada a través de todos los grados masónicos, debía capacitarle para recuperar las facultades que Adán poseyera antes de su caída.

La verdad viene de Dios. No es por nuestros propios medios, por la simple razón humana, como podemos lograr el conocimiento al que aspiramos más profundamente. Pero ¿cómo obtener de Dios la iluminación que el «hombre de deseo» —por usar las palabras de Saint-Martin— pide en todas sus oraciones? Algunos miembros de los Elegidos Coën, los de Lyon, se entregaron a prácticas teúrgicas. A Dios se llegaba por medio de los espíritus. Saint-Martin se volvió hacia estos adeptos, pero quedó decepcionado. Dejó la orden de los Elegidos Coën. Con todo, su nombre permanece inscrito en la tradición masónica. Incluso actualmente, en Francia, es a través de él y entre los descendientes de la masonería templaria como se manifiesta el interés por Boehme.

Saint-Martin descubrió a Boehme en un viaje a Estrasburgo. Fue iniciado por Rodolphe Salzmann, un teósofo francmasón, y una cierta Madame de Boecklin, con quien entabló una amistad espiritual. Saint-Mar-

tin leyó a Boehme utilizado traducciones inglesas reeditadas en el siglo XVIII que se cree había editado William Law. Este francés aprendió también alemán para sumergirse en los textos originales. Más aún, Saint-Martin se puso a traducir a Boehme. Sus traducciones se publicaron y todavía se reeditan hoy. A pesar de las críticas que se pueden hacer en puntos dispersos, muestran un carisma real. (Cuando se toma en consideración la dificultad del alemán de Boehme, se podría pensar que el traductor debe haberse beneficiado de un estado de gracia para iniciarse tan rápidamente.)

Mientras traducía a Boehme, Saint-Martin mantuvo una correspondencia muy interesante con un teósofo suizo, Niklaus Anton Kirchberger, barón de Liebisdorf. No sólo Kirchberger le ayudó a descifrar los textos de Boehme; también intercambió ideas con respecto a su esencia.

Saint-Martin parece haber encontrado en Boehme la definición de lo que era más querido a su corazón: la regeneración humana. Si no somos renovados en nuestra esencia, no lograremos el verdadero entendimiento. Debemos nacer de nuevo. Según Boehme, este segundo nacimiento es mágico, aunque esta magia no tiene nada que ver con la teúrgia de la que Saint-Martin se había separado. Es la Sabiduría, el símbolo de la pureza absoluta, la que nos capacita para nacer a la verdadera vida, mientras los espíritus que pretendemos sojuzgar para lograr el conocimiento evolucionan en una esfera en la que lo impuro se mezcla con lo divino. Saint-Martin se separó de este reino *astral*. Se liberó de él para seguir el camino interior con todo su rigor.

Boehme y Saint-Martin tenían mentalidades diferentes, pero el francés captó la esencia de la teosofía de Boehme, como muestra en las páginas que le dedicó en una de sus grandes obras, *Le ministère de l'Homme Esprit* (1802).

Resulta fascinante seguir este encuentro entre un francés del siglo XVIII, que escribió según el genio particular de su idioma, y ese alemán de una época y un mundo completamente distintos, que fue llamado *philosophus teutonicus*. Es tema para un estudio que no se agota en poco tiempo.

Bibliografía

Fuentes

La mejor edición completa alemana de las obras de Boehme es *Sämtliche Werke*, edición a cargo de Will-Erich Peuckert, Stuttgart, 1955-1961; reedición de la edición de 1730 en 11 vols. Para una bibliografía completa, véase Werner Buddecke, *Die Jakob Boehme Ausgaben*, vol. 1, ediciones alemanas; vol. 2, traducciones, Göttingen, L. Häntzschel, 1937, 1957. Hay varias obras disponibles en inglés, por ejemplo, *The Way to Christ*, traducción e introducción de Peter Erb, prefacio de Winfried Zeller, Classics of Western Spirituality, Nueva York y Toronto, Paulist Press, 1978; y *Six Theosophic Points and other Writings*, con un ensayo introductorio de Nicolas Berdiaev, Ann Arbor, University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, 1971.

Las obras completas de Baader han sido reeditadas en Aalen, Scientia Verlag, 1963, según la edición de 1851-1860 presentada por Franz Hoffmann, 16 vols.

Véase también Friedrich Christoph Oetinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, 1776; reedición, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, con un prefacio de Dmitrij Tschizewskii. Sobre *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* de Oetinger, Tubinga, 1763, véase la nueva edición de Reinhard Breymayer y Friedrich Häussermann, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1977, 2 vols. Para otras obras de Oetinger, véase *Etwas Ganzes vom Evangelium*, compilada por Guntram Spindler, Metzingen, 1982.

Estudios

Deghaye, Pierre, *La Naissance de Dieu ou La Doctrine de Jacob Boehme*, París, Albin Michel, 1985.

—, «Jakob Böhmes Theosophie: die Theophanie in der ewigen Natur», en *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zurich-Munich, 1988.

—, «Baader und Böhme. Der anthropologische Standpunkt», en *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders*, Viena, 1993, págs. 243-272.

—, «Die Natur als Leib Gottes in Jacob Böhmes Theosophie», en *Gott, Natur, Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Wiesbaden, 1994, págs. 71-111.

Faivre, Antoine, «Ame du monde et divine Sophia chez Franz von Baader», en *Sophia et l'Ame du monde* (Cahiers de l'Hermétisme), París, Albin Michel, 1983, págs. 243-288.

—, «Tenébre, éclair et lumière chez Franz von Baader», en *Lumière et Cosmos* (Cahiers de l'Hermétisme), París, Albin Michel, 1981, págs. 265-306.

—, Accès de l'ésotérisme occidental, París, 2ª ed. 1996, 2 vols.

Gibbons, B. J., *Gender in Mystical and Occult Thought: Behemism and Its Development*, Cambridge, 1996.

Gorceix, Bernard, *Johann Georg Gichtel, théosophe de Amsterdam*, París,1975.

Hutin, Serge, *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, París, Denoël, 1960.

Muses, Charles A., *Illumination on Jacob Boehme: The Work of Dionysius Andreas Freher*, Nueva York, Columbia University, King's Crown Press, 1951.

Nicolescu, Basarab, *La Science, le sens et l'évolution. Essai sur Jacob Boehme*, París, 1989.

Schulitz, John, *Jakob Böhme und die Kabbalah*, Francfort del Meno, Berlín, Berna, Nueva York, París, Viena, 1993.

Susini, Eugène, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*, París, Vrin, 1942, 2 vols.

Weeks, Andrew, *Boehme. An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century. Philosopher and Mystik*, Nueva York, 1991.

Wehr, Gerhard, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Serie «ro-ro-ro», Reinbek, Rowohlf Verlag, 1971; traducido al francés en A. Faivre y F. Tristan (comps.), *Jacob Boehme* (Cahiers de l'Hermétisme), París, Albin Michel, 1977. Gerhard Wehr es autor de numerosas obras en alemán sobre Boehme.

Capítulo VIII

Francmasonería y esoterismo

Ezmond Mazet

Antes de tratar de la francmasonería como movimiento «esotérico», es preciso determinar en qué sentido puede serle atribuida dicha calificación. El significado más habitual de «esotérico» es «secreto» o «reservado a unos pocos», y sin duda, en este sentido, la francmasonería es esotérica. Es una sociedad de hombres escogidos, que son admitidos a ella a través de unas ceremonias secretas, en el curso de las cuales reciben medios secretos de reconocimiento que juran no revelar a las personas que no han sido admitidas de la manera apropiada. Pero etimológicamente «esotérico» significa «interior» y puede oponerse a «exotérico» o «exterior». Estos dos términos se aplican, por ejemplo, a las enseñanzas de un maestro que entrega libremente al público la parte exotérica de su doctrina y guarda la parte esotérica para unos pocos discípulos escogidos. Se sostiene en diversos círculos que las mismas religiones establecidas tienen un significado exotérico accesible a toda la congregación y otro esotérico, cuyo conocimiento sólo puede ser logrado a través de una excepcional penetración espiritual, una gracia especial de Dios y/o la admisión en una fraternidad adecuada dotada de los medios para conducir a sus miembros a tal conocimiento.

La francmasonería puede ser también llamada esotérica en un sentido relacionado con este segundo uso. Transmite a sus miembros, a través de ceremonias y símbolos, un cuerpo de enseñanzas morales, religiosas y espirituales. Un texto inglés clásico define la francmasonería como

un «sistema peculiar de moral, velado por alegorías e ilustrado por símbolos». Pero no podría decirse que todos los francmasones estén de acuerdo en el contenido preciso de esas enseñanzas, y en qué medida son esotéricas. Todos los francmasones concuerdan en un conjunto de principios básicos, y todas las ceremonias de iniciación masónica tiene un núcleo común básico; pero existe una gran variación en los detalles de rituales y símbolos, y mucha más en su interpretación. Algunos masones se muestran reacios a admitir que la masonería contenga algo diferente a una enseñanza moral y religiosa común a todas las religiones teístas y niegan rotundamente que el término «esotérico», en el segundo sentido, pueda serle aplicado. Otros masones, por el contrario, insisten en el carácter esotérico de las enseñanzas masónicas, pero en muchos casos sus interpretaciones de los rituales y los símbolos masónicos consiste meramente en encontrar en ellos elementos de doctrinas esotéricas que no son de ningún modo específicamente masónicos, tales como la Cábala o la alquimia.

Por consiguiente, deberemos planteamos las preguntas siguientes. ¿Tiene la masonería algún contenido esotérico? ¿Tiene un contenido esotérico, y más en general un contenido espiritual propio? ¿Cuáles son sus relaciones con la moral y la religión, y con las diversas doctrinas específicamente esotéricas?

Los principios básicos de la francmasonería dan unas respuestas bastantes limitadas a estas preguntas. La francmasonería no es en modo alguno una religión, pero sus miembros deben ser hombres religiosos. Pueden pertenecer a religiones diferentes, y deben ser tolerantes con las opiniones de los otros. Está prohibido discutir asuntos religiosos durante el trabajo masónico. Todos deben creer en Dios, el Gran Arquitecto del Universo, y en la inmortalidad del alma. Deben creer también que Dios se revela a la humanidad en el conjunto de la ley sagrada, que es para cada uno de ellos el libro sagrado de su propia fe, sobre el que prestan el juramento que les une a la orden. Deben considerar a todos los hombres como hermanos, puesto que son criaturas del mismo Dios, y de este principio deriva toda la moral masónica, especialmente la práctica de la caridad, que es la característica principal del lado exotérico de la sociedad.

En cuanto al carácter esotérico de la masonería en el segundo sentido, los principios básicos no dicen nada explícito sobre ello, y ninguna autoridad masónica universalmente reconocida se ha comprometido a afirmarlo o negarlo, y todavía menos a definir un contenido esotérico pre-

ciso. Por lo tanto, sigue siendo un asunto de interpretación privada entre francmasones. Por ejemplo, la forma en que los principios básicos tratan las diferencias de las religiones sugiere la creencia subyacente en una verdad trascendental de la que las diversas religiones serían expresiones diferentes en contextos históricos y culturales distintos. Esa creencia es reconocida generalmente como parte de los fundamentos metafísicos de la distinción entre los aspectos exotérico y esotérico de las religiones. Luego el carácter esotérico de la masonería consistiría en conducir a sus miembros, cada uno a través de la comprensión adecuada de su propia fe, a esa verdad trascendente. En efecto, esta idea es profesada por muchos francmasones, pero, por otra parte, aquellos que no están dispuestos a reconocer el carácter esotérico de la sociedad pueden argüir que la actitud hacia las religiones implícita en los principios básicos significa simplemente que la francmasonería está interesada únicamente en esas pocas verdades sencillas que son comunes a todas las religiones, sin buscar ningún significado interior o superior más allá de ellas.

Así, las respuestas que trataremos de dar a las preguntas planteadas, aunque provisionales, reflejarán necesariamente las opiniones privadas del autor, así como los problemas e ideas de los círculos masónicos (principalmente franceses) de las que tiene un mayor conocimiento.

En mi opinión, el único planteamiento correcto de nuestras preguntas es el histórico. Una de las características principales de la francmasonería es la de ser una sociedad secreta. Sus ceremonias, símbolos, secretos, reglas y costumbres se transmiten fielmente «de generación en generación». Dado que todo ello está proyectado para transmitir al masón las enseñanzas de la orden, las mismas enseñanzas deben ser una parte de la tradición; en realidad, la parte más esencial. Pero el estudio de la historia masónica en los tres últimos siglos muestra que la fijación de la tradición formal de la francmasonería es bastante reciente y se debe principalmente a la existencia de grandes logias fuertes y unidas, capaces de mantener, cada una en su propia jurisdicción, la observancia de las reglas y costumbres establecidas. En el siglo XVIII, cuando las grandes logias eran más débiles o cuando en un mismo país existían grandes logias diferentes y rivales, y en tiempos más antiguos en que sencillamente no existían grandes logias, las costumbres masónicas podían sufrir cambios con mucha más facilidad, cambios que en el transcurso del tiempo podían llegar a ser importantes. Hubo una evolución de la tradición masónica, y no la

mera transmisión de la tradición inalterada. A finales del siglo XVIII y principios del XIX diferentes autoridades masónicas se encargaron de detener el proceso y fijar la evolución. Esto tuvo como resultado las diferentes corrientes de la tradición masónica que todavía existen en la actualidad.

Esa evolución de la tradición masónica formal afectó necesariamente a la percepción de las enseñanzas que pretendía transmitir y generó nuevas interpretaciones que, a su vez, sugirieron otras modificaciones adicionales de la tradición formal. Debido a la falta de pruebas, no sabemos con precisión cómo o cuándo comenzó este proceso, pero podemos decir que la transición de la masonería «operativa» (esto es, gremial) a la masonería «especulativa» fue sin duda el paso más importante.[1] La francmasonería tal como la conocemos hoy deriva de una organización medieval del gremio de albañiles, gradualmente invadida por personas de un estatus social muy distinto. Los gremios de constructores fueron finalmente excluidos de ella, o, más bien, se excluyeron ellos mismos. Por consiguiente, la tradición masónica fue originalmente una tradición gremial que experimentó un tremendo cambio en su estructura social. La pequeña nobleza, que pasó a ser el componente fundamental de la sociedad, no renunció a la tradición en el nivel formal, aunque en algunos casos la desdibujaran por ignorancia e incomprensión. No podían interpretarla de la misma manera que lo habían hecho los miembros operativos. Aportaron su propio trasfondo cultural y empezaron un proceso evolutivo que llegó a ser aún más importante que el que se había derivado de las variaciones más o menos fortuitas de la tradición formal.

Ésa es la razón de que, aunque tengamos que tratar de la francmasonería como movimiento esotérico «moderno», comenzaremos con algunas palabras sobre la masonería operativa medieval, para apreciar correctamente el estado de la cuestión al comienzo del período moderno o «especulativo», que es crucial para comprender el carácter de la francmasonería moderna como movimiento esotérico.

1. «Masonería operativa» y «masonería especulativa» son términos comúnmente utilizados entre masones y en la literatura masónica. Por masonería operativa nos referimos al gremio de constructores. Masonería especulativa es la francmasonería contemplada como una sociedad de hombres que no son ya necesariamente albañiles por oficio sino que están principalmente preocupados por la práctica de la caridad y/o una búsqueda filosófica y espiritual, en un marco tradicional heredado de la masonería operativa. Términos relacionados con los anteriores como «masones operativo-especulativos» y «logias operativo-especulativas» también se utilizan habitualmente.

MASONERÍA OPERATIVA MEDIEVAL

Nos centraremos en la información proporcionada por los dos manuscritos medievales, perteneciente a la gran familia de documentos masónicos, conocidos como los *Old Charges*: el manuscrito *Regius* y el manuscrito *Cooke* (final del siglo XIV y principios del XV respectivamente).[2] La razón de esta elección es que estos documentos proporcionan un vínculo casi perfecto entre la masonería operativa medieval y la masonería especulativa moderna. En efecto, gran parte del contenido de los dos manuscritos medievales reaparece en los *Old Charges* del siglo XVII, e incluso en las *Constituciones de Anderson* de 1723 (Anderson conocía el manuscrito *Cooke* y lo utilizó como fuente).

El oficio de la albañilería en la Edad Media no estaba organizado en la forma de corporaciones municipales,[3] como ocurría con la mayor parte de los oficios. Por el contrario, según los manuscritos *Regius* y *Cooke*, tenían una forma de organización peculiar, que consistía en asambleas provinciales anuales o trienales. En esas asambleas eran admitidos los nuevos compañeros; eran instruidos en las reglas del oficio y juraban observar las mismas, mientras los constructores que habían cometido alguna falta era juzgados y castigados. Los manuscritos dan las reglas en forma de «artículos» y «puntos» con una leyenda que explicaba su origen. Según la forma más sencilla y antigua de la leyenda, las reglas habían sido inicialmente entregadas a los constructores por Euclides, que fundó el gremio en Egipto, y habían sido confirmadas después en Inglaterra por el rey Athelstan. Una versión más elaborada, que aparece en el *Cooke*, desarrolla una historia del oficio desde los tiempos antediluvianos.

Aunque se menciona la obligación del secreto —cuyo objetivo es definido sólo vagamente como «consejo» de los constructores— no existe ninguna evidencia clara de un carácter esotérico en el estricto sentido técnico (comunicación de medios secretos de reconocimiento). En cuanto al problema del contenido doctrinal esotérico, o al menos del contenido espiritual de la masonería operativa medieval, la característica más interesante que se observa es la importancia de las relaciones entre constructo-

2. Véase D. Knoop, G. P. Jones y D. Hamer, *The Two Earliest Masonic Manuscripts*.
3. Véase D. Knoop y G. P. Jones, *The Medieval Mason*.

res y clérigos, y la interferencia del clero en los asuntos del gremio. Ambos manuscritos fueron escritos sin duda ninguna por clérigos. Contienen (especialmente el *Regius*) un conjunto de instrucciones morales y religiosas que expresan la preocupación del clero por moralizar y catequizar a los constructores. La mención de las siete ciencias liberales trata de llenar el hueco entre el conocimiento empírico de los constructores y el conocimiento erudito de los clérigos; las leyendas combinan elementos del folclore del oficio, que probablemente tuvo su origen en importantes centros eclesiásticos, con nociones puramente clericales, como la fundación del oficio por Euclides. La historia del oficio desarrollada en el *Cooke* es una pieza típica de la erudición monástica de la época.

Añadiendo a la evidencia de los manuscritos el hecho de que los constructores tenían que planificar bajo la dirección y control de los clérigos la ornamentación tallada de las iglesias, que era principalmente expresión plástica del saber y la enseñanza de la iglesia, no es difícil adivinar lo que debió haber sido el contenido espiritual de la masonería operativa medieval. Éste sólo podía haber sido completamente cristiano y sin duda reflejaba las enseñanzas del clero; es decir, se basaba en la Biblia y en la exégesis bíblica, que los constructores conocían no por la lectura del libro o de los comentarios sobre ella, sino que escuchar los sermones les permitía esculpir escenas históricas o simbólicas tomadas de ellos.

Algunos símbolos masónicos proceden de la iconografía medieval, por ejemplo la tríada del sol, la luna y el Maestro masón o el Maestro de la logia (entendidos en un sentido místico). Esta representación procede claramente de las conocidas imágenes de Cristo entre las dos luminarias. Otro ejemplo es el símbolo conocido por la primera francmasonería especulativa como el *broached thurnell* y que todavía se puede ver en las logias francesas como la «piedra cúbica con punta». Aunque no puede seguírsele la pista a lo largo del período operativo, apenas hay duda de que se retrotrae a unos manuscritos iluminados del siglo XI con comentarios sobre el Apocalipsis, donde aparece como representación del arca de la alianza y como símbolo de la Iglesia. Es interesante observar que los francmasones del siglo XVIII habían perdido toda memoria de este origen y significado.

Únicamente en este contexto podemos imaginar razonablemente lo que pudo haber sido el contenido esotérico (si es que lo hubo) de la ma-

sonería operativa medieval. Sólo puede haber consistido en las especulaciones sobre la Biblia tal como se desarrollaron entre los propios eclesiásticos, en la investigación de los arcanos del libro sagrado y la religión cristiana. Todo lo que no fuera de origen cristiano debió de haber sido, al menos formal y superficialmente, cristianizado. Los manuscritos medievales no ofrecen ninguna evidencia de tal esoterismo. Sin embargo, un documento posterior, el manuscrito *Graham* (fechado en 1726, pero cuyo contenido es, al menos en parte, mucho más antiguo), da quizás alguna idea, aunque oscura, de las prácticas y especulaciones de la masonería medieval.[4] El texto menciona un ritual de exorcismo que, se supone, realizaban los constructores cuando empezaban un edificio para que su trabajo no fuera sacudido por los espíritus infernales. El ritual utiliza las «palabras de fundación» que forman los «primitivos [¿secretos?]» de la masonería. Dicho ritual puede retrotraerse a un origen pagano, pero aparece aquí en la forma cristiana de una invocación a la Santísima Trinidad. Además, el texto insiste con fuerza en su ortodoxia cristiana. Después, el texto explica cómo los secretos de la masonería fueron «ordenados» en la construcción del Templo de Salomón:

> Así, estando todo finalizado, fueron entonces ordenados correctamente los secretos de la francmasonería, tal como es ahora y será al final del mundo, para poder comprenderlo correctamente —en tres partes en referencia a la Trinidad que hizo todas las cosas, pero en trece ramas en referencia a Cristo y sus doce apóstoles, del siguiente modo: una palabra para lo divino, seis para el clero[5] y seis para el gremio de los compañeros.

El lector moderno no está en muy buena situación para «comprenderlo correctamente». Sin embargo, el texto revela claramente la existencia de una doctrina subyacente del poder de las palabras y los números con relación a la vida interior de la divinidad y el papel de los números en la escritura, es decir, algo muy semejante a la especulación cabalística clásica, aunque en un contexto puramente cristiano.

4. Véase D. Knoop y G. P. Jones y D. Hamer, *Early Masonic Catechisms*.

5. Esta mención del clero en estrecha conexión con el oficio es la razón por la que yo creo que esta parte del texto se remonta al menos al período anterior a la Reforma, aunque el presente manuscrito es muy posterior.

LA TRANSICIÓN DE LA MASONERÍA OPERATIVA A LA ESPECULATIVA

La Reforma, y especialmente la disolución de los monasterios, debió de tener importantes consecuencias para la masonería. Desgraciadamente, ningún documento nos permite seguir la historia masónica de este período. Después de los manuscritos *Regius* y *Cooke*, no aparece ningún documento del grupo de los *Old Charges* antes de 1583. Sin embargo, una cosa es cierta: el lazo entre la masonería y el clero que había existido en la Edad Media se rompe. En Escocia, las logias cayeron en 1598 bajo el control del poder real, lo que no les impidió buscar protectores en la nobleza. Éste fue probablemente el origen de la admisión a las logias de personas no pertenecientes al oficio, proceso que debía desarrollarse mucho más durante el siglo XVII. Las logias escocesas fueron obligadas por los *Schaw Statutes* de 1599 a levantar actas de sus reuniones, lo que nos permite seguir los detalles del proceso, al menos desde el punto de vista administrativo. Sin duda las logias tuvieron dificultades para mantener el número suficiente de miembros reclutando solamente miembros operativos, y dado que se había abierto la puerta a los no operativos, se sintieron cada vez más tentados de incrementar sus miembros (y sus ingresos) por este camino. Menos claras son las razones por las que tantos no operativos estaban deseos de entrar en las logias. Una razón al menos puede imaginarse fácilmente: la curiosidad. Era sabido (al menos a partir de 1637) que los constructores tenían secretos. Más concretamente, se decía que quienes habían sido admitidos en la sociedad tenían «palabra de masón». Es a partir de este período cuando el carácter esotérico de la francmasonería, en su sentido restringido, se prueba con certeza por la evidencia diaria. Los libros de actas escoceses —esto es, los registros en que las logias guardaban las actas o informes de sus encuentros— muestran que el proceso no se desarrollaba en todas partes al mismo ritmo; ni siempre de manera regular. A veces los operativos se impacientaron con la presencia de los no operativos y consiguieron expulsarlos. A veces, dejaron las logias en sus manos. Sin embargo, a la larga, las logias escocesas evolucionaron de miembros puramente operativos a miembros puramente no operativos.

En Inglaterra no podemos seguir el proceso como en Escocia, dado que las logias parecen no haber guardado ningún registro de sus reuniones, o, al menos, no se ha encontrado ninguno de ellos. Pero el gran número y actividad de las logias inglesas en el siglo XVII queda patente de

forma indirecta por los numerosos manuscritos *Old Charges* de este período. Aparte de los *Old Charges*, la única prueba contemporánea consiste en menciones casuales a la masonería en escritos no masónicos,[6] y en las dos famosas informaciones de 1646 y 1682 en el diario de Elías Ashmole, mencionando su iniciación en una logia de Warrington (Lancashire) y su asistencia a una reunión de logia en Londres. Esto no nos da ninguna idea de la vida interna de las logias, pero es suficiente para comprobar la existencia, al menos en la década de los ochenta y probablemente mucho antes en ese mismo siglo, de un Sociedad de Francmasones que era muy distinta de una organización operativa, aunque mantuviera fuertes vínculos con el oficio. El caso de la logia que Elías Ashmole visitó en 1682 es especialmente interesante. Estaba dentro de la London Masons Company, pero era distinta de ella. Aunque recibía a no operativos como Ashmole, no todos los miembros de la compañía eran miembros de la logia, que aparece así como una especie de círculo interior en la sociedad operativa.

Se puede observar que ya en el siglo XVII en Escocia y en Inglaterra, el secreto en el que los masones se envolvían y su forma de actuar despertaron el comentario y la sospecha popular. Se suponía que tenían poderes mágicos, o incluso que hacían pactos con el diablo; y un folleto londinense de 1698 los denuncia claramente como «secta diabólica» y como el «Anticristo», prefigurando de este modo lo que sería más tarde el destino de la francmasonería en algunos países. Algunos textos asocian, de manera más amable —y a veces con ciertas dosis de humor— a la francmasonería con la «Fraternidad de la Rosa-Cruz» y/o los «Hermetic Adepti». Sin embargo, no hay ninguna evidencia de conexión real en aquella época entre la masonería y los rosacruces o la alquimia. Un texto de 1676 asocia también a la francmasonería con la «Modern Green Ribbon'd Caball» y, aunque esta última sociedad es claramente fantástica, probablemente su nombre contiene una alusión a la Cábala, lo que estaría más cerca de la verdad, como veremos después. En cualquier caso, estos textos muestran que en algunos círculos se mantenía que la francmasonería era una sociedad que enseñaba una doctrina esotérica.

¿Qué podemos decir en realidad sobre el contenido espiritual de esta masonería del siglo XVII? Los documentos de dicho siglo nos son de poca ayuda, pero algunos de comienzos del siglo siguiente e incluso de los pri-

6. Véase D. Knoop, G. P. Jones y D. Hamer, *Early Masonic Pamphlets*.

meros años del período de la Gran Logia (de 1717 en adelante) nos dan una prueba complementaria, puesto que se puede aceptar con seguridad que son copias de documentos más antiguos o que reflejan una situación que seguía siendo la del siglo anterior.[7]

El primer punto es la persistencia del carácter cristiano de la orden. Los *Old Charges* del siglo XVII sostenían que el deber del masón es ser fiel a Dios y a su santa Iglesia. Muchos de ellos comienzan con una invocación a la Santísima Trinidad. Además los rituales escoceses de finales de siglo muestran que el juramento de los masones se formulaba no sólo sobre la Biblia, sino más concretamente sobre el Evangelio de san Juan. Esa costumbre debe de haberse observado también en Inglaterra, al menos en los primeros años del período de la Gran Logia, dado que pasó al continente en el período 1720-1730.

Los textos posteriores muestran el interés, por no decir devoción, de los masones por la persona de Cristo. Por ejemplo, el manuscrito *Graham* (1726), que trata del vestido y la postura del candidato al prestar su juramento, los explica por referencia a la doble naturaleza de Cristo, suponiendo que, mediante la fiel imitación de su Maestro, el cristiano puede llegar a participar en su divinidad:

> No estaba ni sentado, ni de pie..., ni desnudo ni vestido, ni calzado ni descalzo.
>
> ¿Una razón para esa postura?
>
> Con respecto al Dios único, un hombre es como Cristo, así un objeto que está mitad desnudo y mitad vestido, mitad calzado, mitad descalzo, mitad de rodillas, mitad de pie, estando a medias de todo, no sería nada de nada, lo que muestra un corazón humilde y obediente que puede ser fiel seguidor de Jesús.

Al menos una parte de esta espiritualidad centrada en Cristo procede de la tradición medieval. Esto sucede, por ejemplo, con los pasajes que interpretan al Gran Arquitecto del universo no sólo como Dios, sino más concretamente como Cristo, como en el *Masonry Dissected* de Samuel Prichard (1730): «El Gran Arquitecto y director del Universo, o Aquel que fue ascendido a lo alto del pináculo del Templo Santo». En efecto, en la

7. Estos textos han sido publicados en D. Knoop, G. P. Jones y D. Hamer, *Early Masonic Catechism*.

iconografía medieval el creador era presentado siempre como Cristo, mientras que en el siglo XVI se le presentaba como el Padre. Otro ejemplo más sorprendente de una obra de la tradición medieval que aparece en un texto del siglo XVIII es el suministrado por las «Questions concerning the Temple», que forma parte del manuscrito *Dumfries n° 4* (*ca.* 1710). El templo de Salomón y todo su mobiliario son interpretados en referencia a Cristo y a los diversos atributos de Cristo, lo que está perfectamente en concordancia con la exégesis medieval que interpreta el Antiguo Testamento en relación al Nuevo.

Todos estos puntos aparecen en los textos del siglo XVIII como elementos de una herencia que en aquellos años estaba siendo olvidada por los masones ingleses. Esto se manifiesta por el hecho de que nada de ello reaparece en los textos británicos posteriores ni en la masonería continental. Pero muestran que durante el período de transición de la masonería operativa a la masonería especulativa la orden seguía en posesión de tal herencia, que le había sido transmitida por la masonería medieval a través de los cambios del período de la Reforma.

Sin embargo, en los mismos textos observamos la aparición de elementos especulativos de nuevo tipo, que es muy improbable que formen parte de la herencia medieval, y que con mucha más probabilidad fueron introducidos en la masonería por los no operativos en la época posterior a la Reforma. No son ya cristianos, sino que revelan un interés por el esoterismo judío. Dado que los judíos no eran admitidos en la masonería en el siglo XVII, esos elementos especulativos deben de haber sido introducido por adeptos del movimiento de la Cábala cristiana. El ejemplo de Elías Ashmole (aunque en este caso, la Cábala no es su principal interés) muestra que personas interesadas en todo tipo de conocimiento esotérico entraron en la masonería. Sin duda se sintieron movidos a hacerlo por la idea de que la masonería tenía secretos, y con la esperanza de encontrar allí ese conocimiento. Acertaron a desarrollar junto a sus propias líneas de interés los elementos de la herencia medieval que parecían responder a su esperanza y enriquecer con ellos el contenido especulativo de la francmasonería. En efecto, esos elementos parecen haber estado presentes, de manera que el proceso que estamos describiendo fue un desarrollo bastante natural.

El resultado más obvio de este proceso es la multiplicación de las palabras hebreas que aparecen, aunque a menudo en forma corrompida, en

varios textos de los años 1720-1730. Uno de ellos, *A Mason's Examination* (1723), tiene incluso la palabra *RoSheM* (escrita erróneamente *RoSeM*) en letras hebreas. Por otra parte, son raros los elementos cabalísticos claros. El más sorprendente parece ser el siguiente pasaje de la *The Whole Institution of Freemasons opened* (1725): «Sin embargo, en cuanto a esto quiero la palabra primitiva; yo le respondí que era Dios en seis Terminaciones, es decir Yo soy». Esto es en mi opinión una clara alusión a las seis permutaciones del trigramaton YHW, mediante el cual, según el *Sepher Yetsirah* (1,8), Dios ha sellado las seis direcciones del espacio, que son idénticas a las seis últimas Sephiroth Belimah.

Si, como creo, quienes introdujeron esas muestras de esoterismo judío en la francmasonería fueron cabalistas cristianos, sin duda no pretendían sustituir con ellas la antigua especulación cristiana, sino más bien proyectar nueva luz sobre ella. Sin embargo, la situación cambió en el siglo XVIII. En parte por la tendencia espontánea del siglo, y en parte por el deseo de facilitar la admisión de no cristianos en la francmasonería, el carácter cristiano de la orden se desvaneció gradualmente (aunque no totalmente en todas partes), dando lugar cada vez más a la especulación no cristiana, que pudo desarrollarse libremente dentro de la estructura de una masonería casi completamente vaciada de su contenido espiritual anterior.

Los comienzos del período de la Gran Logia

La fundación de la primera Gran Logia en 1717 no fue una innovación tan radical como se piensa comúnmente. Durante la Edad Media, la asamblea descrita por los manuscritos *Regius* y *Cooke* reunió a masones de diferentes villas y talleres de construcción, esto es, de diferentes logias. En Escocia, los *Schaw Statutes* de 1599 reconocen la jurisdicción de las logias de Edimburgo, Kilwinning y Stirling sobre las logias de sus regiones respectivas, dándoles así (o mejor, confirmándoles) un estatuto que podemos llamar de Grandes Logias provinciales. Por lo tanto, la masonería operativa no carecía de organización central, al menos a nivel local. Según las *Constituciones de Anderson* de 1723, la Gran Logia, en sus primeros años, reclamaba jurisdicción sólo «en y sobre Londres y Westminster» y parece haberse considerado, al principio, como la continuación de la



11. Grabado en cobre de *Protokoll über den Spiritus Familiaris Gablidone* (¿Viena?, 1787). El grabado está firmado por A. Roehmel y J. G. Klinger.

antigua asamblea provincial (aunque con encuentros más frecuentes y una organización mucho más compleja), como sugiere Anderson cuando escribe: «...Esta bella metrópoli florece, así como otras partes, con varias nobles logias particulares, que tienen una comunicación trimestral, y una gran asamblea anual, donde se propagan sabiamente las formas y usanzas de la Fraternidad más antigua y venerable».[8] De manera más general, insistía Anderson en la continuidad entre la recientemente fundada Gran Logia y la masonería operativa; y Desaguliers, en su dedicatoria al duque de Montague, habla de las *Constituciones* como si fueran meramente una nueva redacción de los *Old Charges*, corregidos de sus errores históricos y cronológicos.

Pero el espíritu de la nueva francmasonería «especulativa», del que las *Constituciones* de Anderson son la carta de reconocimiento, trata de ser muy diferente del espíritu de la masonería medieval. Insiste en nociones que son completamente desconocidas para aquélla, a saber, la tolerancia religiosa y el establecimiento de relaciones amistosas entre hombres de denominaciones diferentes uniéndolos en «esa religión en la que todos los hombres están de acuerdo».

La tolerancia religiosa no era por sí misma completamente nueva en la francmasonería. Se practicó al menos en algunas logias del siglo XVII, como aparece en el ejemplo de la logia que en 1646 admitió a Elías Ashmole junto a su primo, el coronel Henry Mainwaring. Ashmole pertenecía a la iglesia de Inglaterra, mientras que su primo era puritano. Además, los dos hombres combatieron en frentes opuestos en la guerra civil. No obstante, la logia los recibió a ambos la misma noche; pero esa tolerancia religiosa estaba restringida a los cristianos. Las disputas que surgieron a mediados del siglo XVIII sobre la admisión de los judíos muestran que eso era algo nuevo para aquella época. Es más, como hemos visto, eso no impedía que las logias cultivaran una especulación esencialmente cristiana. Es muy posible, por no decir muy probable, que en 1723 Anderson no tuviera en mente otra cosa que la reconciliación de las diferentes denominaciones cristianas que tan cruelmente habían luchado unas contra otras en los dos siglos anteriores. Pero, aunque menciona casualmente a Cristo como «Mesías de Dios, el gran arquitecto de la iglesia», su definición de «esa religión en la que todos los hombres están de acuerdo» es

8. J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons.*

puramente moral y no contiene nada específicamente cristiano: «Es decir, ser hombres buenos y verdaderos, hombres de honor y honradez».

En la edición de 1783 de las *Constituciones*, la posibilidad de admitir a no cristianos en la francmasonería está claramente implícita:

> En los tiempos antiguos, se exhortó a los *masones cristianos* a que cumplieran con las usanzas *cristianas* de cada país al que viajaren o en el que trabajaren; pero encontrándose la masonería en todas las naciones, incluso de religiones diferentes, se exhortó a los masones a adherirse a aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo (viviendo cada hermano con sus propias opiniones particulares), es decir, a ser hombres buenos y verdaderos, hombres de honor y honradez, sean cuales fueren los nombres, religiones o convicciones que puedan distinguirse.[9]

Como es sabido, Anderson excluye de la masonería al «ateo estúpido» y al «libertino irreligioso». El masón debe observar la ley moral «como un verdadero "descendiente de Noé"» (se supone que ése fue «el primer nombre de los masones, según algunas tradiciones antiguas»), y todos los hombres coinciden en «los tres grandes artículos de Noé». Desgraciadamente, Anderson no cita estos artículos de manera explícita. Puesto que toda la humanidad después del Diluvio desciende de Noé, la expresión no implica por sí misma ninguna restricción. Por otra parte, sólo los verdaderos «descendientes de Noé», es decir, los que observan sus artículos, pueden ser admitidos en la masonería. Cualesquiera que sean esos artículos, la referencia a Noé poco puede significar para un hombre sin trasfondo bíblico, de manera que puede pensarse que Anderson sólo contemplaba la admisión en la francmasonería de cristianos, judíos y musulmanes. En efecto, en 1738 la admisión de judíos ya había tenido lugar,[10] y pronto les siguieron los musulmanes. En cuanto a personas pertenecientes a otras religiones no cristianas, era una cuestión bastante inverosímil para ser planteada en aquellos días.

9. J. Anderson, *The New Book of Constitutions of the Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons*. La cursiva es de Anderson. Implica claramente la existencia de masones no cristianos al lado de otros cristianos.

10. J. M. Shaftesley, «Jews in English Freemasonry in the 18th and 19th centuries», en *Ars Quatuor Coronatorum* 92 (1979), págs. 38 y 42. Hubo masones musulmanes en 1780-1790, como pronto veremos, pero los primeros fueron probablemente miembros de logias fundadas en los puertos de levante en una fecha que era ciertamente más temprana, aunque no puede ser determinada con precisión.

La admisión de cristianos de profesiones diferentes no fue nunca cuestionada, probablemente porque había sido una costumbre establecida desde el siglo XVII.[11] Por el contrario, la admisión de no cristianos no dejó de plantear problemas, especialmente en la Europa continental, donde los textos constitucionales más antiguos de la francmasonería restringen explícitamente la admisión de no cristianos. En las primeras constituciones de la masonería francesa, los *Devoirs enjoints aux Maçons libres* (1735), la religión de Anderson «en la que todos los hombres están de acuerdo» es sustituida por «la religion dont tout chrétien convient» —«la religión en la que todos los cristianos concuerdan»—. Un texto similar que fue llevado de París a Estocolmo en 1737 por el barón de Scheffer, fundador de la francmasonería sueca, dice que ya no se pregunta a los masones por sus opiniones particulares, a condición de que sean cristianos. La actitud de las autoridades masónicas francesas debía cambiar pronto completamente, pero la oposición a los no cristianos siguió siendo fuerte en Alemania y Suecia, donde debía durar casi hasta nuestros días.

La principal objeción para la admisión de los no cristianos consistía en el hecho de que el candidato, en su iniciación, prestaba tradicionalmente su juramento sobre el Evangelio de san Juan, de manera que tenía que ser cristiano para que su juramento le vinculara. En realidad, las diferentes logias siguieron prácticas distintas. En Francia, en la década de 1780-1790, muchas logias habían renunciado no sólo al Evangelio, sino también a la Biblia, y los candidatos que se iniciaban en esas logias prestaban su juramento sobre el libro de reglas de la logia. Otras logias mantuvieron firmemente la costumbre de prestar juramento sobre el Evangelio, y en consecuencia se negaron a admitir a los no cristianos. Todavía en 1791, una asamblea de varias logias de Burdeos concluía:

> Los judíos no son admitidos en nuestros misterios. Nuestras logias están dedicadas a san Juan Bautista, precursor del Mesías, y los judíos no reconocen ni la divinidad del Mesías ni la misión de san Juan Bautista. Prestamos nuestro juramento sobre el Evangelio de san Juan, y ese libro santo, objeto de nuestro culto eterno, es para los judíos una obra de oscuridad y de mentira.[12]

11. Cuando la francmasonería fue introducida en los países católicos romanos, guardó su carácter multidenominacional, y ésta fue una de las principales causas de su condenación por el Papa Clemente XII en 1738.

12. Citado en Jean Baylot, *Dossier français de la Franc-Maçonnerie régulière*, pág. 81.

En 1786, un hermano musulmán de Argel se quejó al Gran Oriente de Francia de que una logia de Nantes se había negado a recibirle como visitante debido a la diferencia de religión, y el Gran Oriente le dio garantía de que tal contratiempo no pudiera sucederle de nuevo.[13]

Al ser adeptos a la filosofía de la Ilustración, los miembros dirigentes de la orden en Francia favorecieron la admisión de no cristianos. En 1785, el Gran Oriente aprobó un ritual oficial que debía utilizarse en todas las logias de su jurisdicción. Este ritual, cuyos promotores no eran en absoluto ateos, mantenía la invocación al Gran Arquitecto del Universo. Sin embargo, el juramento no se prestaba sobre el Evangelio, ni sobre la Biblia, sino sobre las reglas generales. En los mismos años, se fundaba el Rito Escocés Rectificado, un rito que todavía se practica hoy en Bélgica, Francia y Suiza. Sus fundadores reaccionaban contra la corriente descristianizadora e insistían en el carácter cristiano de la orden, afirmando en el *Code des Loges Réunies et Rectifiées de France* (1778) que ningún hombre puede ser admitido como francmasón si no profesa la religión cristiana, y añadiendo además que el juramento debía prestarse sobre el Evangelio de san Juan.

Por supuesto, la insistencia no estaba motivada únicamente por el deseo de mantener una vieja costumbre, sino, más profundamente, por la importancia intrínseca que los hermanos veían en el Evangelio de san Juan como fuente básica de su vida espiritual. Los hermanos de Burdeos, en 1791, lo llamaron, como hemos visto, el «objeto de nuestro culto eterno», y un texto del Rito Escocés Rectificado, escrito en 1809 pero que sin duda refleja el pensamiento de los fundadores del rito en los años anteriores a la Revolución Francesa, lo menciona como el libro en el que «el discípulo amado, iluminado por la luz divina, afirmó de manera tan sublime la divinidad de la Palabra encarnada».[14] Los francmasones franceses no sabían nada de la especulación cristiana de la masonería inglesa del siglo XVII, pero al meditar sobre el Libro, algunos de ellos encontraron su camino hacia una espiritualidad de alguna manera semejante, que consideraban como una parte esencial de la tradición masónica. El hecho de que todas las logias llevaran el nombre de

13. Asambleas generales del Gran Oriente de Francia, reunión 168, 4-7-1786. Bibliothèque Nationale de Paris, FM1 16.

14. Manuscrito 5922, Bibliothèque de la Ville de Lyon.

san Juan ayudó a confortarles en este pensamiento, como se demuestra en la resolución de Burdeos anteriormente citada.[15]

Así, la apertura de la orden a los no cristianos y su subsiguiente descristianización fue experimentada por algunos hermanos como una ruptura con su tradición. Y una ruptura fue, en efecto. Pero era inevitable que eso sucediera desde que la masonería dejó de ser una sociedad de artesanos, para pasar a estar formada, como Anderson decía, «por nobles y caballeros del mejor rango, con clérigos y hombres sabios», esto es, por personas pertenecientes a clases sociales que estaban impregnadas en gran medida de las ideas liberales del siglo.

En efecto, algunos autores masónicos piensan que estos hombres crearon una institución completamente nueva y que la francmasonería especulativa, tal como se había constituido a partir de 1717, no tenía ya ninguna relación con la masonería operativa. Contra la tesis tradicional de la transformación continua de las logias operativas en especulativas por la admisión de miembros no operativos, Eric Ward, el principal sustentador de esta tesis, escribe que «en Inglaterra... empezaron a aparecer logias que, desde sus inicios, fueron independientes del gremio de constructores». De manera más precisa:

> Durante el siglo XVII —y por lo que sabemos, sólo en Inglaterra— grupos de hombres de ocupaciones diversas se organizaron en pequeñas sociedades autónomas o logias cuya relación con el gremio de constructores no era ya más que nominal. En algunas casos, algunos de sus miembros eran albañiles de oficio, pero eso fue algo secundario en las actividades de las logias, que fueron, hablando en términos generales, filosóficas y sociales. En resumen, estos organismos fueron los prototipos primitivos de las logias de masones especulativos de la actualidad.

Tomaron material ritual y legendario de la masonería operativa para «dar a la Sociedad la apariencia de una conexión histórica directa con los constructores ingleses en piedra de la Edad Media», satisfaciendo de este modo la «búsqueda de antigüedad».[16]

15. De hecho, los hermanos de Burdeos interpretaron el nombre de las logias como referidos a san Juan Bautista, pero los dos san Juan están siempre asociados en la tradición masónica.

16. E. Ward, «The Bird of Freemasonry», en *Ars Quatuor Coronatorum* 91 (1978), págs. 77-100.

Si esta tesis fuera cierta, no hablaríamos de una ruptura en la tradición masónica. Más bien deberíamos decir que la tradición operativa era completamente extraña a la francmasonería especulativa tal como fue creada en el siglo XVII y constituida en 1717. Pero desde mi punto de vista, esta tesis, aunque contenga elementos de verdad, es una simplificación excesiva de la realidad. Es cierto que la Sociedad de Francmasones del siglo XVII era muy distinta de cualquier organización operativa, pero «distinta» no significa «independiente», y todavía menos independiente «desde el principio». No hay ninguna evidencia sobre el origen de las escasas logias inglesas que conocemos en el siglo XVII, de manera que no sabemos si fueron creaciones *ex nihilo* o habían evolucionado de las logias operativas. Pero el hecho de que la existencia del proceso de evolución esté bien establecido en Escocia, da verosimilitud también a su existencia en Inglaterra, aunque la comunicación entre los dos países fuera difícil. Además, no veo con claridad cómo las logias especulativas recién creadas podían haber tomado prestados elementos de la tradición operativa, excepto por contacto con logias operativas o con logias especulativas que hubieran evolucionado de las operativas. Estoy dispuesto a admitir la posible existencia de logias especulativas creadas directamente como tales, pero pienso que la verdad es que ambos procesos coexistieron y convergieron, de manera que en conjunto la tesis tradicional de un vínculo continuo entre la masonería operativa y la masonería especulativa inglesa del siglo XVII me parece más adecuada.

Por otra parte, incluso si la tesis no ortodoxa fuera cierta, diría que la pretensión de continuidad no debería ser excluida tan fácilmente. Al tomar tantos elementos rituales, legendarios y espirituales de la masonería operativa e incorporarlos de manera tan integral en su sistema, la masonería especulativa del siglo XVII asumió en algún sentido una tradición operativa, que realmente se convertiría en su patrimonio, incluso aunque no hubiera sido así antes. Por consiguiente, mantengo que en cualquier caso la apertura de la orden a los no cristianos y su descristianización fueron realmente una ruptura en una tradición que podía justamente reivindicar el enraizamiento en la espiritualidad medieval. No tengo la intención de discutir aquí la legitimidad de esta ruptura, pero investigaré sus consecuencias para el desarrollo del carácter «esotérico moderno» de la francmasonería.

La francmasonería en busca de su significado

Para muchos de sus miembros, especialmente en los países de habla inglesa, la francmasonería es una asociación «filosófica y social», basada en unos pocos principios religiosos sencillos y presumiblemente universales, que inculcan en sus miembros unas ideas de moral, amistad y caridad. Como dijimos anteriormente, las autoridades masónicas, aun dejando libres a los masones individuales para proseguir otra búsqueda espiritual, no se comprometen a afirmar que la masonería sea más que eso, y muchos masones serían reacios a admitirlo. Sin duda, esta definición minimalista de la masonería ofrece un noble y exaltado ideal y también, hay que añadir, bastante austero. Es apto para satisfacer a los hombres de una cierta perspectiva espiritual, pero puede no bastar para los diferentes tipos de personas que la masonería reúne en sus logias, algunos de los cuales pueden tener mayores aspiraciones místicas.

Esos hombres son llevados de manera natural a buscar un contenido especulativo más específico y menos obvio en la masonería, contenido que exigiría un esfuerzo y una penetración especial para ser descubierto y que puede por tanto ser llamado «esotérico». Siempre existieron hombres de esta clase en la masonería, y ellos contribuyeron en gran medida, durante más de 250 años, a forjar los diferentes aspectos esotéricos de la orden. Algunos de ellos, a partir de lo que la tradición cristiana conservaba en el ritual, desarrollaron una especulación e incluso un misticismo cristiano, que no habían encontrado en las enseñanzas oficiales, «exotéricas», de sus iglesias respectivas. Como hemos visto, esto estuvo en la más antigua tradición masónica, pero parecía entrar en conflicto con la tendencia universalista recién introducida en la orden, y sin duda entró en conflicto con la corriente ideológica general de los siglos XVIII y XIX. Otros fueron adeptos de los movimientos intelectuales y esotéricos que florecieron en el entorno, como iluminismo y ocultismo, y estaban predispuestos a encontrar en la masonería lo que ya les atraía en el mundo exterior. Les estimulaba el carácter esotérico de la masonería, en el sentido más estricto —esto es, el secreto de sus ceremonias— y también el hecho de que las ceremonias, al ser simbólicas, parecían misteriosas. En realidad, la francmasonería, al haber mantenido la tradición formal heredada de los tiempos antiguos, pero al haber perdido, por su trasplante a otro ambiente intelectual y social, su

contenido espiritual primitivo, parecía a muchos una estructura vacía que podía llenarse virtualmente con cualquier cosa.

Las preguntas que los masones se planteaban en el siglo XVIII con respecto al significado de sus secretos y ceremonias fueron bien expuestos por Joseph de Maistre en su *Memoria al duque de Brunswick* (1782), texto escrito con motivo de la Asamblea general de Wilhelmsbad, que había sido convocada para elucidar los fundamentos históricos y espirituales de la orden masónica de la Estricta Observancia:

> Quizás no haya un solo masón capaz de pensar, que no se haya preguntado en el momento de su recepción: «¿Cuál es el origen de todo lo que veo? ¿De dónde proceden estas ceremonias extrañas, esta pompa, estas solemnes palabras, etc.?». Pero después de haber vivido durante algún tiempo en la orden, uno se plantea otras preguntas: «¿Cuál es el origen de estos misterios que no velan nada, de estos signos que no representan nada? ¡Ahí están! Hombres de todos los países reuniéndose (y quizá lo han hecho así durante varios siglos) alineados en dos filas, jurando no revelar nunca un secreto inexistente, poniendo su mano derecha en su hombro izquierdo, llevándola al derecho, y sentándose a la mesa. ¿No pueden decir tonterías, comer y beber en exceso, sin disertar sobre Hiram y el Templo de Salomón, la Estrella resplandeciente, etc.?»[17]

En realidad, muchos masones nunca trataron seriamente de obtener respuestas. De vez en cuando, disfrutaban pasando una noche divertida con sus amigos, «sentados a la mesa», y cantando canciones masónicas. Se sentían satisfechos con el aspecto sociable de la masonería. Otros encontraron en la masonería satisfacciones a su vanidad, especialmente cuando los llamados grados superiores comenzaron a desarrollarse. Sucedió incluso que personas con pocos escrúpulos hicieran dinero al conferir iniciaciones irregulares y grados falsificados a gente crédula. Así, la masonería apareció demasiado a menudo como algo frívolo en el mejor caso y fraudulento en el peor. Esta desafortunada situación se vio sin duda favorecida por una falta aparente de significado. El resultado fue que las personas de elevados criterios morales que entraron en la masonería se sintieron bastante decepcionadas. Pero quienes habían esperado

17. Joseph de Maistre, *La Franc-Maçonnerie, mémoire inédit au duc de Brunswick*, pág. 55.

sinceramente encontrar enseñanzas espirituales estaban ansiosos por descubrir el significado verdadero de la masonería, y finalmente restaurarla, si fuera posible, en su gloria primitiva. Un ejemplo sorprendente de esta actitud lo proporciona Jean Baptiste Willermoz (1730-1824), famoso masón de Lyon y uno de los fundadores del Rito Escocés Rectificado. Fue iniciado en Lyon a la edad de veinte años, y pronto estuvo «equipado con todas las cintas y colores posibles», como él mismo consigna en una carta. Su biógrafa, Alice Joly, indica que «escribía desdeñosamente sobre aquella logia y aquel tiempo, y se mostraba disgustado por la frivolidad e indisciplina que invadía la francmasonería».[18] Estuvo incluso tentado de abandonarla, pero, como escribe en otra carta, estaba «convencido al entrar en la orden de que la masonería velaba verdades raras e importantes, y esa opinión se convirtió en su brújula».[19] Durante diecisiete años buscó estas verdades raras e importantes, y cuando creyó que las había encontrado, escribió esta significativa frase: «Juzgamos con una mirada muy diferente a la de los masones ordinarios los emblemas que las logias simbólicas nos ofrecen».[20] Estaba seguro de haber encontrado el verdadero significado de la masonería. A partir de entonces, se esforzó por reformarla de manera que se pudiera transmitir eficazmente este significado a sus adeptos. En realidad, este significado, que consistía en una doctrina esotérica cristiana, se enseñaba de manera explícita sólo a aquellos que habían alcanzado el grado superior del sistema. En los grados inferiores estaba velado por símbolos, pero los símbolos se comentaban de manera que los pensamientos del masón perspicaz se orientaran cada vez de forma más precisa hacia la interpretación adecuada.

Es interesante observar que Willermoz no encontró sus «raras e importantes verdades» en la masonería misma, sino en una orden paralela en la que fue admitido en 1767, la orden de los Elegidos Coen, que había sido fundada en 1750 por Martinès de Pasqually, un hombre de origen bastante misterioso.[21] Martinès enseñaba una doctrina esotérica que Willermoz, confiadamente, sostenía que era el significado más profundo

18. Alice Joly, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie.*

19. Carta al *landgrave* Charles de Hesse, 10-12-1781, citado en R. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIème et XIXème siècles*, pág. 278.

20. Carta al Barón de Landsperg, 11-25-1772, publicado en Steel-Maret, *Archives secrètes de la Franc-Maçonnerie*, págs. 141-142.

21. Según algunos documentos Martinès nació en Grenoble hacia 1727 y su padre había nacido en Alicante, pero la prueba no es concluyente.

de la religión cristiana, pero que más bien parece haber sido una versión más o menos cristianizada de una corriente reciente de la Cábala judía. El mismo año de su recepción, Willermoz había alcanzado el grado superior de esta orden, y sintió que estaba en posesión del significado verdadero de la masonería. Sólo entonces pudo volver a ella y comenzar el proceso de reforma que dio nacimiento al Rito Escocés Rectificado.

En efecto, muchos cambios de la masonería surgieron de la necesidad de responder a las preguntas referentes a su significado, origen y objetivo. Uno, muy temprano y visible, es el desarrollo de los llamados grados superiores (distintos de los tres antiguos grados de Aprendiz, Compañero y Maestro, que en el siglo XVIII fueron denominados «grados simbólicos»). El desarrollo de los grados tuvo su origen en Francia alrededor de 1740, pero se extendió rápidamente al resto de Europa y América. Su éxito se debe en parte a la vanidad y, como señaló Willermoz, al gusto por «cintas y colores», pero más profundamente a la decepción experimentada por muchos masones sobre los secretos que habían esperado aprender, sobre «los misterios que no velan nada» y el «secreto inexistente». Los hermanos que no habían conseguido en un grado las revelaciones esperadas siempre podían esperar tener acceso a ellas en el grado siguiente. Así, los grados se volvieron cada vez más numerosos, y los sistemas cada vez más complicados. Se sentía la necesidad de poner orden en esa prolífica acumulación de grados, y ello condujo a la formación de sistemas en los que un número fijo de grados, seleccionado cada uno de ellos entre numerosas variantes, fueron organizados en una pirámide que debía ser escalada por el masón desde el grado inferior (aprendiz) hasta el superior.

Los «grados superiores» no se consideran actualmente parte de la francmasonería propiamente dicha, pero la situación fue diferente en el siglo XVIII. Los grados superiores fueron entonces considerados en muchos países como la continuación natural de los grados «simbólicos», especialmente cuando ambos tipos de grados se incorporaron a sistemas piramidales. No estaba claro qué autoridades estaban autorizadas a gobernar los grados superiores. Muchas logias ejercían su propia autoridad privada sobre esos grados como les parecía, manteniendo únicamente una distinción formal de los grados simbólicos dándose a sí mismos el nombre de «logias perfectas» o «capítulos» cuando se encontraban en los grados superiores. Por otra parte, aparecieron cuerpos específicos, junto a las Grandes Logias y distintos de ellas, que pretendían tener autoridad sobre los sistemas específicos.

Algunos de ellos limitaban su exigencia a los grados superiores, pero en algunos casos esos cuerpos extendieron su autoridad sobre los grados simbólicos creando logias simbólicas o tomando tales logias bajo su control. En Francia, así sucedió con la Logia Madre Escocesa de Marsella y la Logia Madre del Rito Filosófico Escocés, que lograron mantener su independencia del Gran Oriente hasta el final del reinado de Napoleón. En Alemania sucedió con varias Grandes Logias o Logias Madres, cada una de las cuales regía sus propias logias simbólicas y su peculiar sistema de grados superiores, y con la orden de la Estricta Observancia, que en sus grados superiores era una orden templaria. Esta última incluso logró extender su jurisdicción sobre logias extranjeras, en casi todos los países de la Europa continental, «rectificándolas».[22] Incluso en Inglaterra, mientras la Gran Logia de 1717 se mantenía firme contra toda clase de grados superiores, la Gran Logia «Antients» (fundada en 1751) confería el Arco Real como cuarto grado.

En el siglo XVIII parecía natural a la mayoría de los masones que esos sistemas piramidales que parten del grado de Aprendiz debía ser gobernado de arriba abajo por autoridades únicas. Por otra parte, se percibía una clara diferencia entre los grados simbólicos y los grados superiores: los primeros eran esencialmente los mismos en todos los sistemas, mientras que los últimos eran diferentes. La fórmula «esencialmente la misma», aplicada a los grados simbólicos aparece, por ejemplo, en el pacto de 1776 entre el Gran Oriente de Francia y la rama francesa de la Estricta Observancia, donde estos grados se denominan «grados fundamentales de la masonería». En este pacto el Gran Oriente reconocía la autoridad de la Estricta Observancia sobre las logias que este cuerpo masónico alemán (e internacional) había creado o «rectificado» en Francia. Al mismo tiempo, el Gran Oriente estaba elaborando su propio sistema de grados superiores, y cuando completó ese trabajo en 1786, asumió el gobierno de los grados superiores bajo la denominación de Gran Capítulo General. Éste es un ejemplo de que el principio de sistemas gobernados de arriba abajo por autoridades únicas tendía a ser aceptado por los principales organismos masónicos de la época.

Sin embargo, existía un sentimiento creciente de que la rivalidad entre tales sistemas provocaba división entre los masones, y de que la uni-

22. La rama francesa de la Estricta Observancia dio nacimiento al Rito Escocés Rectificado.

dad de la francmasonería debía basarse sólo en los tres grados fundamentales, comunes a todos los sistemas. Este sentimiento prevaleció finalmente. En los *Articles of Union* promulgados en 1813, cuando las dos Grandes Logias inglesas de los «Moderns» y los «Antients» (1751) se reunieron para formar la Gran Logia Unida de Inglaterra, se afirmó por vez primera que «la antigua masonería pura consta de tres grados y ninguno más; es decir, los de aprendiz, compañero y maestro». Este principio fue generalmente aceptado en todo el mundo por las Grandes Logias regulares, de modo que los grados superiores son ahora considerados como algo distinto de la masonería y gobernados por autoridades distintas, como los Consejos Supremos y los Grandes Capítulos.

Sin embargo, los grados superiores estuvieron siempre estrechamente conectados con la masonería, dado que sus miembros son reclutados exclusivamente entre masones, y han desempeñado un papel importante en la formación del esoterismo masónico moderno de dos maneras: a) las antiguas formas de especulación masónica que habían caído en desuso en las logias simbólicas —como las especulaciones cristianas y cabalísticas tal como fueron cultivadas en las logias del siglo XVIII— resurgieron de nuevo en los grados superiores; b) principalmente a través de los grados superiores, los nuevos elementos especulativos, como la alquimia o las leyendas caballerescas, fueron introducidos en la masonería.

Las especulaciones cabalísticas son probablemente las que están más estrechamente relacionadas con especulaciones similares del siglo XVII. Se centran en la meditación y en la invocación de los nombres divinos y se pueden encontrar principalmente en el Royal Arch, que, como dijimos, fue conferido en la Inglaterra del siglo XVIII como cuarto grado, y en varios grados «escoceses» en el continente.[23] Estos grados están fuertemente arraigados en la tradición bíblica, y la feliz combinación de los elementos cabalísticos con los temas escatológicos les dan gran riqueza espiritual. Las especulaciones cabalísticas recibieron un desarrollo adicional en el siglo XIX, cuando el movimiento ocultista despertó un nuevo interés por la Cábala. Pero estos desarrollos posteriores son, al menos desde mi punto de vista, bastante negativos, debido a que esta nueva corriente cabalística estaba mucho más interesada en el lado mágico de la Cábala que en el aspecto auténticamente espiritual.

23. La denominación «escocés» es meramente convencional, y los grados considerados no tienen nada que ver con Escocia.

En cuanto a las especulaciones cristianas, el vínculo con el siglo XVII es quizá más formal: radica en la importancia todavía concedida al nombre y al Evangelio de san Juan, pero que pertenece esencialmente a la masonería simbólica. Los numerosos grados cristianos que aparecieron en el siglo XVIII parecen ser creaciones nuevas más que continuación de la tradición del XVII. En algunos casos la distinción entre ellos y la masonería simbólica está marcada por el hecho de que tienen a san Andrés como patrón más que a san Juan, lo que carece por completo de precedentes en la masonería.

Existe una gran variedad de tales grados, y desarrollan líneas bastante diferentes de enseñanza, presumiblemente según la perspectiva espiritual de sus creadores, que en casi todos los casos nos son desconocidos. Bastante a menudo su contenido cristiano está mezclado con un componente de origen diferente. En algunos casos, esto no afecta fundamentalmente a su carácter cristiano. Consideremos, por ejemplo, el grado de Maestro escocés de san Andrés, cuarto grado del Rito Escocés Rectificado. En este caso, su autor es conocido: Jean Baptiste Willermoz, a quien hemos mencionado anteriormente. Lo que sabemos de él nos permite inferir qué enseñanza trataba de incluir en ese grado. Así, podemos decir que en el trasfondo está la doctrina esotérica de Martinès de Pasqually, pero dado que éste era para Willermoz solamente la chispa que iluminaba la profundidad de la revelación cristiana, podemos decir que el significado último del grado es realmente cristiano. No tan clara es la situación en el más famoso de los grados formalmente cristianos, el de la Rosa-Cruz, que es esencialmente ambiguo. Aquí la mezcla de elementos cristianos y extracristianos es mucho más sutil, de manera que se puede decir apropiadamente que el grado tiene un doble significado: uno más obvio, referido a los acontecimientos de la pasión y resurrección de Cristo, y otro más escondido, que es hermético y se refiere a las fases sucesivas del Opus Magnum, representadas habitualmente mediante aquellos acontecimientos por los alquimistas. Aquí, cada hermano —y cada capítulo— puede interpretar y trabajar el grado como puramente cristiano o como hermético, según su propio interés espiritual o el interés del grado.

No hay ninguna prueba de que la alquimia haya formado parte del contenido especulativo de la masonería del siglo XVII.[24] El hecho de que

24. Esto es más bien sorprendente, considerando el éxito de la alquimia y los rosacruces en

no aparezca nada alquímico en la masonería inglesa posterior sugiere que la introducción de la alquimia tuvo lugar en el continente en el siglo XVIII. Entonces tuvo un éxito inmenso. La alquimia era contemplada más o menos como la quintaesencia de todo conocimiento esotérico, por eso es perfectamente natural pensar que era el verdadero secreto de la masonería. Floreció en grados tales como el Rosa-Cruz y en sistemas cuyos nombres contenían una referencia explícita al hermetismo, como el Rito Hermético o el Rito Filosófico Escocés (siendo aquí filosófico sinónimo de hermético). En el último, el grado superior era el de la Sabiduría, y se decía que los hermanos que lo poseían estaban «vestidos en tres colores», lo que significaba claramente que habían realizado las tres fases del Opus Magnum.

A partir de los grados superiores, la alquimia descendía gradualmente a la masonería simbólica. Los rituales de los siglos XVIII y XIX demuestran ese descenso. El ritual aprobado en 1785 por el Gran Oriente de Francia ordenaba que pequeñas vasijas conteniendo sal y azufre fueran colocadas en la habitación en que esperaba el candidato para su iniciación. Esto estaba claramente destinado a dirigir los pensamientos del candidato hacia una interpretación alquímica de las ceremonias por las que iba a pasar, aunque el azufre y el mercurio habrían sido más significativos. Es posible seguir la gradual introducción del simbolismo alquímico en las ceremonias. En la segunda mitad del siglo XVIII las «pruebas» por agua y fuego habían aparecido en las ceremonias de iniciación realizadas en Francia. Al principio, estas pruebas no tenía ningún significado alquímico en absoluto; eran meras purificaciones, claramente inspiradas en los dos bautismos mencionados en los evangelios, uno con agua, el otro con Espíritu Santo y con fuego. En el ritual del Gran Oriente aprobado en 1785 no se daba ningún otro significado explícito sobre esas pruebas en el curso de la ceremonia; sin embargo, se anunciaban al candidato que esperaba como purificación «por los elementos». Esta última idea se desarrolló en el Rito Escocés Rectificado con la adición de la tierra. Aquí, el significado proyectado no era alquímico —al ser los fundadores de ese Rito hostiles a la alquimia— sino que se refería más bien al encarcelamiento del Hombre caído en la materia, en el contexto

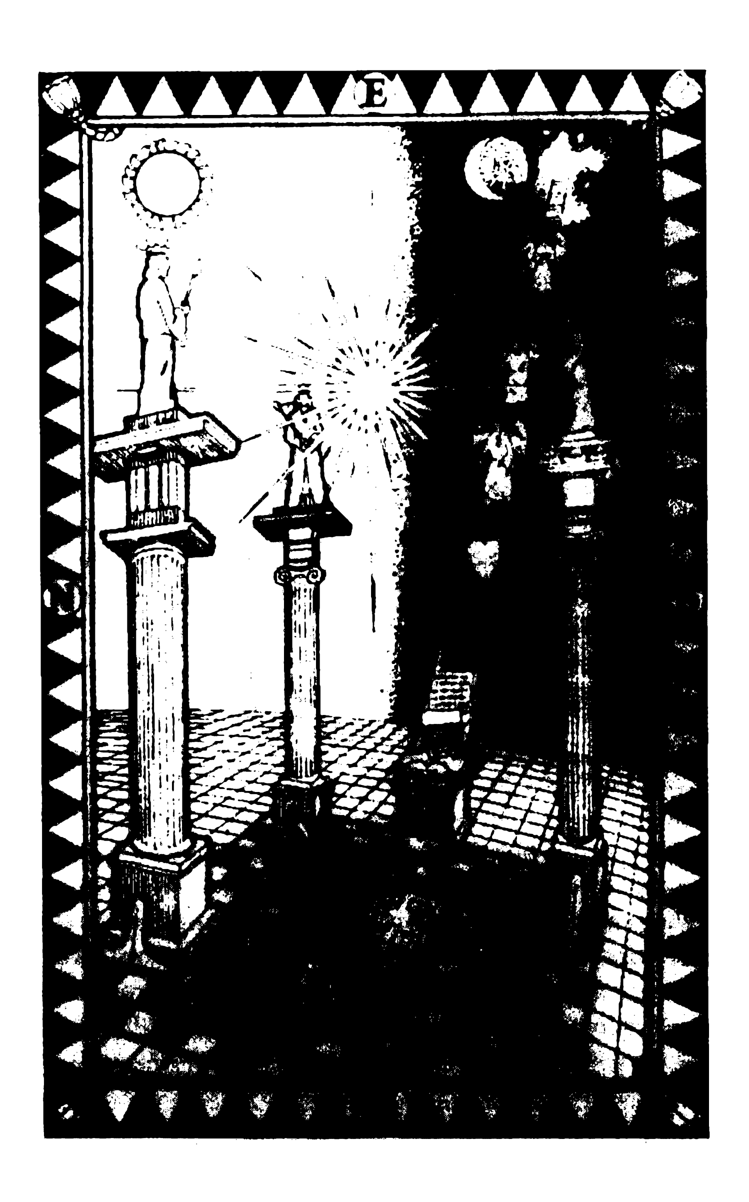
---

Inglaterra en el siglo XVII. En verdad, algunos textos no masónicos aluden a la relación entre la masonería y el movimiento rosacruz, pero nada de esto puede encontrarse en textos propiamente masónicos.

de la teoría de la materia de Martinès de Pasqually, en la que sólo existen tres elementos. Los hermanos que ignoraban la doctrina martinesista debían interpretar forzosamente estas pruebas en un sentido alquímico. Después, a principios del siglo XIX, el Rito Escocés Aceptado y el Antiguo se introdujeron en Francia. Al principio, era un mero sistema de grados superiores, como existe todavía en muchos países. Pero el Consejo Supremo que lo gobernaba, y que tenía también sus propias logias simbólicas, creó un nuevo ritual para los tres primeros grados a fin de distinguir esas logias. Este ritual, que fue muy popular en Francia y se extendió a algunos países vecinos, es también conocido allí como Rito Escocés Antiguo y Aceptado. El significado alquímico de las pruebas por los elementos recibió su desarrollo más completo en el contexto de este ritual. Se añadió una prueba por aire, y la estancia del candidato en el *cabinet de réflexion* (que se supone subterráneo) es interpretada como una prueba por la tierra, de manera que los cuatro elementos están presentes. Éste es un ejemplo sorprendente de la forma en que la tradición formal y la enseñanza esotérica interactúan en su desarrollo.

Como último ejemplo, consideremos las leyendas de caballería. Estas leyendas proporcionan respuesta no tanto a la pregunta por el significado de la masonería cuanto a la pregunta por su origen, aunque ambas no se puedan separar por completo.

Se considera generalmente que las leyendas caballerescas tienen su origen en los dos famosos discursos del Chevalier Ramsay en 1736 y 1737. En realidad, las referencias a los cruzados aparecen antes de Ramsay, pero sin duda sus discursos dieron un impulso decisivo al desarrollo de las leyendas. Ramsay consideraba su informe del origen de la masonería como el verdaderamente histórico, opuesto a las «tradiciones antiguas» sobre Noé, Salomón, etc., que él consideraba sin duda legendarias. Según él, la masonería fue fundada en el tiempo de las cruzadas por «varios príncipes, señores y hombres libres», que «se unieron e hicieron voto de restaurar los templos de los cristianos en Tierra Santa y se esforzaron por llevar su arquitectura a su institución primitiva». Para distinguirse de los sarracenos, estos hombres habrían adoptado los medios secretos de reconocimiento de la masonería. Ramsay añade: «Algún tiempo después, nuestra orden llegó a estar íntimamente unida con los Caballeros de san Juan de Jerusalén», y esto explica, según él, por qué todas las logias masónicas llevan el nombre de san Juan.



12. Esmond Jerries, *Primer grado masónico en el Rito moderno* (véase Deutsches Freimaurer-Museum, Bayreuth).

La intención de Ramsay parece haber sido únicamente el proporcionar un modelo de lo que él pensaba que debía ser la masonería, esto es, una sociedad que debería «unir a los cristianos de todas las naciones en una fraternidad». Pero sus discursos tuvieron unas consecuencias que probablemente no había previsto. Inspiraron la creación de muchos grados caballerescos, algunos de ellos sobre el tema de la construcción del segundo Templo, que, había dicho Ramsay, había sido tomado como modelo por los cruzados (éstos eran los grados del tipo «caballero de Oriente»), algunos otros sobre el mismo tema de las cruzadas (grados del tipo «caballero de Occidente»).

Especialmente importantes son la leyenda templaria y los grados templarios. Ramsay había mencionado a los Caballeros de san Juan de Jerusalén más que a los templarios. Pero los últimos, habida cuenta que su orden no existía ya, ofrecían mucha más libertad a la especulación. La leyenda templaria parece haberse originado en Alemania,[25] y fue desarrollada de manera sistemática por la orden de la Estricta Observancia, que pretendía ser nada menos que la orden del Temple, que habría sobrevivido secretamente después del juicio y la supresión por el papa Clemente V. Se suponía así que la masonería era una creación de los templarios, un mero disfraz bajo el que perpetuaban su existencia.

La leyenda templaria tiene una fuerte relación con el contenido esotérico de la masonería, porque se suponía que los templarios habían poseído un conocimiento secreto. Esta creencia se vio favorecida por las misteriosas ceremonias a que se aludió en su juicio y por el hecho histórico de que su residencia en Jerusalén estaba en el mismo lugar del Templo de Salomón. Se suponía que habían encontrado o recibido en una forma u otra los secretos de los iniciados de la época de Salomón, y que los habían transmitido a la masonería. La leyenda de los templarios proporcionaba así una respuesta no sólo a la cuestión del origen de la masonería, sino en definitiva a la de su contenido y significado. La Estricta Observancia ha desaparecido, pero legó su carácter caballeresco al Rito Escocés Rectificado, aunque este último no pretenda ya la sucesión templaria en un sentido tan material como aquélla. Otros sistemas templarios, que aparecieron poco después, están todavía vivos y prósperos, en estrecha relación con la masonería, especialmente en los países es-

25. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, pág. 64 y sigs.

candinavos con el sistema sueco, y en los países de habla inglesa con la orden de los Caballeros Templarios.

Los grados templarios han tenido escasa influencia en el ritual y simbolismo de los grados propiamente masónicos, pero la idea del origen templario de la masonería y de su contenido tuvo mucho éxito en las logias, y dejó una marca duradera en la espiritualidad masónica. Aunque la mayor parte de los masones no están ya adheridos literalmente a la reivindicación templaria, para muchos de ellos la masonería tiene una dimensión caballeresca, y eso debe ser incluido entre los aspectos de la masonería como movimiento esotérico.

Podemos ahora responder a las preguntas que planteábamos al principio de este trabajo. La masonería tiene un contenido esotérico. Pero en el presente estado de cosas, en la medida en que tratamos de enseñanzas esotéricas explícitas, este contenido parece ser muy poco específico, al estar compuesto por un gran número de elementos tomados de tradiciones esotéricas diversas; o, más exactamente, su especificidad parece radicar en el hecho de haberse desarrollado a través de la asimilación de múltiples elementos de orígenes distintos. La masonería ha funcionado, durante los dos últimos siglos, como una especie de amalgama de tradiciones diferentes.

La razón de eso ha sido mostrada, espero, con claridad: la masonería *tuvo una vez* un contenido esotérico propio, pero fue en gran medida olvidado. Esto sucedió cuando, al abrir sus logias a los miembros de las clases ilustradas, la masonería se hizo consciente de su vocación de universalismo. El mundo occidental salía entonces de un período de autoafirmación, durante el que había estado firmemente convencido de la superioridad de su tradición y sus valores espirituales, a un nuevo período en el que se descubría la relatividad de estas cosas y se sentía un vivo interés por los valores y las tradiciones de culturas extrañas. En este contexto, la vieja herencia operativa medieval, e incluso la herencia del siglo XVII, profundamente arraigada como estaba en la tradición del período anterior, debía aparecer como un obstáculo al universalismo. Por lo tanto, tenía que ser descartada o —en la medida en que se la mantenía— reinterpretada de forma diferente, más abierta a las tendencias intelectuales de la época.

Hoy, esta vocación universalista, que la masonería se asignaba a principios del período de la Gran Logia, ha sido realizada de manera satis-

factoria. La francmasonería se ha convertido en una asociación mundial de hombres de todas las razas, lenguas, religiones y culturas, unidos por su adhesión común a principios religiosos y morales que todos entienden como enseñanzas comunes y esenciales de sus religiones respectivas. La pérdida del contenido esotérico original y específico de la masonería fue simplemente el precio pagado por el acceso a ese universalismo.

Esto trajo consigo el desarrollo de un nuevo contenido esotérico, principalmente a través del préstamo tomado a otras tradiciones, proceso que ha sido descrito en los capítulos anteriores. En el siglo XX, este proceso se ha desarrollado todavía más, a través del interés creciente de muchos masones occidentales por las religiones y doctrinas esotéricas orientales, en las que tratan de encontrar el significado de los misterios masónicos.

Al actuar así, estos masones de nuestro tiempo no difieren mucho de sus predecesores, que encontraron en la masonería el tipo de enseñanzas esotéricas por las que se interesaban en el mundo exterior. Sin duda, el actual éxito de las doctrinas orientales entre los masones refleja en gran medida el interés general del mundo occidental por la espiritualidad oriental. Mención especial debe hacerse a la influencia de René Guénon (1886-1951). Guénon no es simplemente un ejemplo entre otros de esta tendencia del mundo occidental moderno; más bien la anticipó, y su obra tuvo un eco profundo dentro y fuera de la francmasonería. Muchos masones que miran hacia Oriente en busca del significado de la masonería se remiten a él. Esto se debe al hecho de que Guénon basó su doctrina de tradición e iniciación en la metafísica del Vedanta, y en muchos casos interpretó los símbolos masónicos a la luz de las enseñanzas orientales; sin embargo, Guénon no negó la existencia de una tradición específicamente occidental. Afirmó que existe una única y universal Tradición Primordial que la humanidad poseía en plenitud en el principio de nuestro ciclo temporal y de la que derivan las diversas tradiciones particulares que han existido y existen en la historia conocida. Así, existió una tradición occidental y una tradición oriental, proporcionando cada una de ellas un camino específico para la realización espiritual, que es, según Guénon, el objetivo de la iniciación. Pero en los últimos siglos de nuestra era, la tradición occidental ha quedado casi completamente oscurecida por el incremento de las vías de pensamiento antitradicional, mientras que la tradición oriental ha sido mejor conservada. Guénon consideraba la masonería como un vehículo auténtico de la tradición occidental, pero la confusión que ahora

prevalece en Occidente ha afectado a la misma masonería y ha oscurecido su enseñanza esotérica.[26]

No es éste lugar para discutir la doctrina de Guénon, de la que se trata en otras páginas de este volumen; pero su importancia con respecto a la masonería debe ser reconocida. Va mucho más allá de la introducción de las doctrinas orientales en la especulación masónica, lo que habría tenido lugar en cualquier caso. La importancia de Guénon radica en el hecho de que dio definiciones precisas a nociones tales como exoterismo y esoterismo, tradición e iniciación, en el marco de una teoría general y sintética.[27] Ofrece por ello a los masones un marco lógicamente coherente en el que pensar los problemas y perspectivas de su orden, y ésta es la verdadera razón de su éxito entre ellos, incluso entre aquellos que ponen el acento en el aspecto tradicional-occidental, y especialmente cristiano, de la masonería. Sus definiciones, así como su teoría globalmente entendida, pueden ser aceptadas o no, pero no pueden ser ignoradas. Han dado un nuevo y decisivo impulso al pensamiento masónico sobre la naturaleza, los fundamentos y el objetivo de la orden.

Concluyamos dando algunas indicaciones sobre las perspectivas de la masonería tal como este escritor las ve. Y descartemos en primer lugar el engaño que podría derivarse de la descripción de la masonería como un crisol de tradiciones. Podríamos estar tentados por el pensamiento de que de ese crisol podría emerger la religión del tercer milenio o alguna cosa semejante. No es éste el caso, pues ello es contrario a la vocación verdadera de la masonería. Como hemos dicho, todas las autoridades masónicas coinciden en el hecho de que la masonería no es una religión, no necesita convertirse en una ni promover ninguna de ellas. Pero debe despertar en cada uno de sus miembros un proceso de desarrollo espiritual y darle las herramientas necesarias para favorecerlo.

Las enseñanzas tradicionales son parte de estas herramientas, y desde este punto de vista es de temer que la pérdida del esoterismo masónico original, operativo y cristiano, debilitó la eficacia de la iniciación masónica como proceso espiritual. La posterior introducción de elementos de esote-

26. Véase especialmente R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (trad. cast.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997); *La crise du monde moderne* (trad. cast.: *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco, 1988).

27. Véase R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation* (trad. cast.: *Apreciaciones sobre la iniciación*, Buenos Aires, CS).

rismo de orígenes distintos fue un remedio dudoso. Aunque proporcionó a la masonería un rico e interesante simbolismo de nuevo tipo, se hizo de manera tan desordenada que produjo gran confusión y dispersión en los espíritus. Por supuesto, esto no significa que deba rechazarse todo ese esoterismo masónico posterior, ni que la masonería deba tratar de revivir el estado de cosas que prevalecía antes de las Grandes Logias. Esto en cualquier caso sería imposible después de tantos siglos, y también debido a la falta del material necesario para facilitar este renacimiento. Pero la masonería podría, y, desde mi punto de vista, debería, dar un mayor espacio en sus enseñanzas a lo que pueda ser recuperado de su esoterismo original, y en efecto existe tendencia a hacerlo en algunos círculos masónicos. Este esoterismo original, al estar profundamente arraigado en una tradición particular, fue por esta razón experimentado antaño como un obstáculo al universalismo, pero no debería considerarse actualmente del mismo modo. Precisamente porque el mundo moderno se hace cada vez más uniforme, la humanidad se hace cada vez más consciente del valor de la especificidad y del hecho de que la supresión de las diferencias o la mezcla desordenada de tradiciones no es un buen camino a la universalidad. Más bien, la universalidad debería lograrse por una compresión más profunda de las tradiciones específicas, y este principio se aplica a la masonería.

Todos esto concierne al nivel de las enseñanzas explícitas que se dan a los masones como ayuda y guía en su progreso espiritual. Pero no debe olvidarse que más allá de las enseñanzas explícitas, existen las implícitas, que están contenidas en las ceremonias y los símbolos ofrecidos a los masones para la meditación silente. Aquí radica el esoterismo último de la masonería, pues el esoterismo último es indecible. Aquí radica la esencia de la iniciación masónica.

Bibliografía

Fuentes

Anderson, James, *The Constitutions of the Free-Masons, containing the History, Charges, Regulations, etc. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, Londres, 1723 (trad. cast.: *La constitución de 1723 proyectada por J. Anderson*, Barcelona, Alta Fulla, 1998).

—, *The New Book of Constitutions of the Ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons, containing their History,* Charges, Regulations, etc., Londres, 1738.

Maistre, Joseph de, *La Franc-Maçonnerie, mémoire inédit au duc de Brunswick,* 1782. Publicado con una introducción de Emile Dermenghem, Editions d'aujourd'hui, 1980.

Steel-Maret, *Archives secrétes de la Franc-Maçonnerie,* Lyon, 1893.

Estudios

Ars Quatuor Coronatorum, Actas de la Logia Quatuor Coronati, n° 2.076, Londres.

Baylot, Jean, *Dossier français de la Franc-Maçonnerie régulière,* París, Vitiano, 1965.

Faivre, Antoine, *L'ésotérisme au XVIIIème siècle en France et en Allemagne,* París, Seghers, 1973.

Guénon, René, *Aperçus sur l'initiation,* París, Villain et Belhomme, 1975.

—, *La crise du monde moderne,* París, Gallimard, 1946 (trad. cast.: La crisis del mundo moderno, Barcelona, Obelisco, 1988).

—, *Le règne de la quantité et les signes des temps,* París, Gallimard, 1945 (trad. cast.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos,* Barcelona, Paidós, 1997).

Joly, Alice, *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie,* Mâcon, Protat, 1938.

Knoop, Douglas y G. P. Jones, *The Mediaeval Mason,* 3ª ed., Manchester, Manchester University Press; Nueva York, Barnes & Noble Inc., 1967.

Knoop, Douglas, G. P. Jones y Douglas Hamer, *Early Masonic Catechisms,* 2ª ed., Londres, Quatuor Coronati Lodge n° 2076, 1975.

—, *Early Masonic Pamphlets,* Londres, Q. C. correspondence circle Ltd. in association with Quatuor Coronati Lodge, 1978.

—, *The Two Earliest Masonic Manuscripts,* Manchester, Manchester University Press, 1938.

Le Forestier, René, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIème et XIXème siècles,* edición a cargo de Antoine Faivre, París, Aubie Montaigne y Lovaina, Nauwelaerts, 1970; reedición París, La Table d'Emeraude, 1987

Capítulo IX

Características generales del esoterismo del siglo XIX

Jean-Pierre Laurant

Las palabras «esoterismo» y «ocultismo» y los términos afines aparecieron, como derivados de los correspondientes adjetivos, en el segundo cuarto del siglo XIX. Salieron primero a la luz en francés: *ésotérisme*, en 1828, en la *Histoire critique du gnosticisme* de Jacques Matter (París, Levrault), en el ambiente protestante en Estrasburgo, en contacto con el iluminismo alemán. Aparecieron después en inglés: *esoterism*, en 1835 (Maurice, *Letter to Acland*, Oxford English Dictionary), y *esotericism*, en 1846 (*Christian Observer*, OED). Inmediatamente después apareció en los diccionarios de las principales lenguas europeas.

«Oculto» y «ocultismo» surgieron en forma paralela a partir de usos más antiguos. Las palabras inglesas aparecieron en 1545 (OED);[1] *occolto* pertenece al vocabulario filosófico del Renacimiento italiano, a Giordano Bruno (1548-1600) en particular;[2] y el célebre *De occulta philosophia* (1533) de Henry Cornelius Agrippa resume bajo este título la enseñanza de las «ciencias ocultas». El sustantivo francés *occultisme* está recogido en el *Dictionnaire des mots nouveaux* de Radonvillier, de 1842, confirmando uno de sus usos.

1. La palabra *occulte* aparece en francés en 1120 en el *Psautier d'Oxford*. En 1633 es enriquecida, según el *Oxford Dictionary*, con un nuevo significado relacionado con el antiguo conocimiento y los secretos de la antigüedad en la Edad Media.

2. Véase Michele Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1979, especialmente en *Cena de le ceneri*, 1584.

Estas transformaciones eran los signos de un deseo de sustituir un sistema autónomo de pensamiento o explicación del mundo por un tipo de perspectiva unida a una disciplina preexistente —exégesis teológica, especulación científica alquímica o astrológica, etc.—, pero, al mismo tiempo, expresaban el deseo de recuperar una antigua tradición perdida, una *prisca theologia* o *philosophia perennis*, como la última Edad Media y el Renacimiento habían soñado. Existía al mismo tiempo un interés renaciente por lo inmemorial y una aspiración a completar una edad de progreso. De nuevo se puede aplicar el análisis de Edward A. Tiryakian al siglo XIX; en su análisis, «esotericism» designa los «sistemas de creencia religioso-filosóficos que subyacen a técnicas y prácticas ocultas; esto es, remite a la cartografía cognitiva más comprehensiva de la naturaleza y el cosmos... cartografía que constituye un almacén de conocimiento que proporciona la base para procedimientos ocultos».[3]

El movimiento impactó en grados diversos en la cultura occidental, ya marcada por la sacudida de la Revolución francesa, que había alterado profundamente la dirección y el significado que la Ilustración del siglo XVIII, por ejemplo, podía haber tomado. La sacudida se había sentido de forma particular en Francia, donde la gente debatía qué estatuto otorgar a la razón y qué lugar conceder a las tradiciones. ¿Cómo era posible reintegrar en la sociedad el poder espiritual que Montesquieu había olvidado en *El espíritu de las leyes*, un poder que el pueblo había intentado en vano desarraigar entre 1792 y el Concordato napoleónico, una fuerza interna como la manifestada más allá de las fronteras, donde las victorias de los ejércitos imperiales revolucionarios habían suprimido las estructuras tradicionales de la sociedad?

La Iglesia católica rechazó rotundamente una sociedad que había nacido del terror, y la descristianización abría un camino de secularización. Tenía que afrontar una modernidad ineluctable, y encontraba imposible restaurar el antiguo orden. De aquí la búsqueda de nuevos caminos y el atractivo que suponía el esoterismo.

En el campo de los «espiritualistas», los partidarios de la modernidad atribuían el fracaso de la población a la hora de emanciparse a una educación insuficiente. Como el tiempo no estaba maduro, parecía oportuno esconder la luz liberadora bajo un celemín. Dado que la Iglesia católica se

3. Edward A. Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», en *American Journal of Sociology* 78 (noviembre de 1972), pág. 498.

identificaba con el antiguo orden, y puesto que la razón de los *filósofos* se mostraba impotente, se buscó una salida en «la nueva religión», o más precisamente en la religión de un nuevo período, que debía ser la heredera de las antiguas tradiciones perseguidas y que estaban preservadas en santuarios ocultos. El secreto y el estilo de las sociedades secretas acompañó la aparición de la era democrática, especialmente en Italia y en Francia.

Por una parte, la francmasonería que en el siglo XVIII había cristalizado las aspiraciones renovadoras no jugaba ya el mismo papel en el siglo siguiente. La denuncia del Abad Barruel en sus famosas *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (Londres, 1798; Hamburgo, 1799), a pesar de su inverosimilitud, hizo a la institución sospechosa a ojos de los católicos. El conde Joseph de Maistre (1753-1821), embajador del rey de Piamonte en Rusia y arquitecto ferviente de la renovación cristiana, tuvo que tomar grandes precauciones para justificar su pertenencia a la orden. Tuvo que distinguir el buen Iluminismo, que sólo podía ser cristiano, del que se había aliado con el racionalismo y la Revolución. En Francia, la masonería había servido primero al Imperio, luego a los Borbones restaurados dispuestos a unirse a Napoleón III y, finalmente, a la República. Los que cuestionaron el orden establecido se apartaron de ella, como hicieron sus colegas italianos, para beneficio de los ritos marginales y las sociedades secretas que ocasionalmente surgían desde los antiguos gremios artesanos como los carbonarios. Por consiguiente, el esoterismo debía desarrollarse, especialmente en la Europa continental, en ambientes de ruptura con las grandes instituciones: grupos y sectas político-místicos, socialistas utópicos, amigos de Lamennais después de su rechazo por Roma, partidarios del republicano Mazzini o Garibaldi en Italia. Por otra parte, los partidarios de la teocracia se sentían felices de contar con visiones y profecías de carácter esotérico (ortodoxas y heterodoxas) y con la herencia de la teosofía cristiana en el mundo alemán en sus intentos de cambiar el curso de la historia.

El terreno había sido preparado por el retorno del sentimiento religioso que animaba la resistencia a los ataques a la Revolución en Europa y acompañó la caída del Imperio. El movimiento se afirmaba en el fermento de ideas de la «Primavera del pueblo» de 1848. Tuvo un éxito extraordinario alrededor de 1880 en Inglaterra, Estados Unidos y Francia; en este último país, buscaba, bajo la apariencia de luchas anticlericales dentro de la República, tansformarse en una iglesia oficial. Se extendió a

Alemania poco después. Pero todos los que participaron en él estuvieron unidos: buscaron más allá de las fronteras y los mares una legitimidad que no siempre era segura.

La historia, la teología y las ciencias, así como la literatura y las artes, debían ser afectadas de formas diversas por el pensamiento esotérico y el ocultismo.

El nacimiento de los gemelos

Jacques Etienne Marconis de Négre (1795-1868), hijo de un oficial italiano del ejército napoleónico, fue cofundador de la llamada masonería egipcia de Menfis, que se extendió a Italia, a Inglaterra después de 1850, y a los Estados Unidos en 1856 bajo el liderazgo de Harry J. Seymour. Marconis definió la idea de esoterismo de este modo: «Un filósofo griego, después de atravesar Egipto y visitar los principales santuarios de la ciencia, contó... que uno de los principales puntos de la doctrina de los sacerdotes de Egipto era la división... en exoterismo o ciencia externa y esoterismo o ciencia interna».[4] Fue seguido inmediatamente por el escritor socialista Pierre Leroux (1797-1871), amigo de George Sand, en *De l'humanité* (1840). Se utiliza el argumento esotérico en un debate sobre una vida futura diferente de la metempsicosis que «Platón se permitía enseñar», aunque su maestro Pitágoras, que no tenía nada que ver con las masas, «tenía... esoterismo, la escuela secreta, la secta religiosa y política, un tipo de casta superior, elevada a la comprensión por la iniciación, cuya misión propia era moralizar, enseñar y gobernar a la gente común». *Le Dictionnaire universel* de Maurice Lachâtre (1814-1900) confirmó en 1852 los lazos con el socialismo utópico: varios de los seguidores de Saint-Simon trataron de hacer de su doctrina una especie de esoterismo.

El «Abad» Louis Constant (1810-1875) hizo famosa la palabra *occultisme*, con un sentido semejante al que aquí hemos señalado con ocasión de su transformación en mago bajo el nombre de Eliphas Levi: «Nos hemos atrevido a ahondar en los antiguos santuarios del ocultismo».[5] Sus

4. J. E. Marconis de Nègre y E. N. Mouttet, *Le Hiérophante, développements complets des Mystères maçonniques*, Vallée de Paris, 5839 (1839).

5. L. Constant, *Dogme et rituel de la haute magie*, París, Baillière, 1856, pág. 3 *Dogma y ritual de la alta magia*, Buenos Aires, Kier, 1951.

descubrimientos estaban destinados a terminar con la monstruosidad de un mundo sin Dios, revelando la unidad del dogma universal en las doctrinas secretas de los hebreos, egipcios y caldeos, siguiendo aquí a J. de Maistre, que había demostrado que Newton era reductible a Pitágoras. El teósofo Alfred P. Sinnet hizo uso del *occultism* inglés en *Occult World* en 1881, localizando sus santuarios en Oriente, principalmente en la India.

En relación con *ésotérisme* y *occultisme*, el par secreto/revelación se apoyaba en unas necesidades características de la época. El esoterismo fue una respuesta a la historia.

CONVERTIR LAS CIENCIAS OCULTAS EN UN SISTEMA

Esta manera de abordar el conocimiento estaba inspirada por el Renacimiento, pero trató de constituirse en un sistema apropiado a su tiempo. Siguiendo a Kant, se afirmó la universalidad de la razón; pero se ignoraron sus límites, pues el planteamiento tenía en baja estima tanto las distinciones aristotélicas como la división medieval entre el libro de la naturaleza y el libro de la revelación. Reaccionando contra la explosión de conocimiento y de autoridades religiosas, intelectuales y políticas, las ciencias ocultas aspiraban a transfigurar el mundo sometiendo la revelación a la crítica, no para negarla, que había sido el error fatal de los ideólogos del siglo XVIII, sino para hacerla obvia.

Las tradiciones populares ortodoxas y las leyendas celtas proporcionaron el material para *Myvyrian Archaeology of Wales: An Anthology of Welsh Literature* de Owen Jones (1741-1814).[6] En él se mezclaban adivinación, astrología, recetas médicas mágicas, filtros y leyendas, que aparecían también en el *Dictionnaire des sciences occultes* de Collin de Plancy (1846). La reconsideración de estas intuiciones precientíficas —en el sentido de Augusto Comte, en su ley de las tres etapas— les darían realidad.

Los poderes intermedios —espíritus, ángeles y demonios— y las fuerzas oscuras de los antiguos a las que Dom Calmet (1672-1757) había devuelto la honra, como el magnetismo animal de Mesmer (1734-1815) a finales del siglo XVIII, desempeñaron un importante papel en la elaboración de estas teorías. En primer lugar el espiritismo, cuyas manifestacio-

6. Londres: S. Rousseau, 1801-1807.

nes comenzaron en Hydesville, Nueva York, en 1847, reavivó el debate sobre la estructura del cosmos y la pluralidad de los mundos. La práctica se extendió rápidamente por toda Europa, acompañada por teorías de la evolución de las almas. Emma Hardinge-Britten († 1890) escribió en *Modern American Spiritualism* (1870) que sus fenómenos habían sido despertados por hombres vivos, iniciados en técnicas secretas por una misteriosa Fraternidad Hermética de Luxor, de la que ella misma era miembro. La novela *Zanoni* (1842) de Edward Bulwer-Lytton (1802-1873), recogió estas prácticas y tuvo un enorme éxito. El mago parisino Eliphas Levi conoció a su autor en Londres en 1854 y 1861, donde se dedicó a la evocación de Apolonio de Tyana, junto a un intercambio de iniciaciones. No faltaban garantes científicos, como Ferdinand Denis (1798-1890), viajero al estilo de Humboldt, gran conocedor de manuscritos antiguos de la Bibliothéque Sainte-Geneviève de París, que él mismo dirigía, y mecenas de escritores románticos que dieron a su pensamiento un sesgo místico y «misionero». Denis justificaba las ciencias ocultas[7] por la función social de todo conocimiento, y afirmaba que el investigador solitario, perseguido a causa de la incomprensión general, tenía que buscar refugio en el secreto. Afirmaba que podía transmitirse un tipo diferente de conocimiento desde las iniciaciones antiguas a través de las sectas de la Edad Media hasta las sociedades modernas.

Además, los intentos ocultistas de síntesis de las ciencias y la religión abundaron de principio a finales del siglo. En los primeros años del siglo XIX, el matemático polaco Hoene Wronski (1776-1853) elaboró una ley universal de la creación, basada en la causa final o teleología de los números, para explicar la evolución histórica del mundo. Sus especulaciones, que la Academia de las Ciencias de París recibió primero favorablemente, estuvieron acompañadas por logros técnicos como la invención de los tractores de cadenas.

A finales del siglo, ocultistas como Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909) revivieron la idea de la sinarquía, un sistema político, intelectual y social en el que todas las fuerzas están equilibradas en una armonía espiritual restaurada. *L'Archéomètre*, publicado después de su muerte, establecía correspondencias universales de colores, sonidos y formas geométricas sobre la base del recobrado lenguaje primordial Vatan.

7. «Sciences occultes», en *Encyclopédie Paul Lacroix. Le Moyen-Age et la Renaissance*, vol. 4, parte 2, París, 1851.

Un discípulo, F. C. Barlet (1831-1921), defendió sus tesis sobre la base de nuevas ciencias, como la sociología, que parecía capaz de recuperar el «espíritu» (*Principes de sociologie synthétique*, 1894). Intentó también aplicar las tesis de Saint-Yves a dominios que se sitúan más allá del positivismo racional de las «ciencias duras». A este fin, formuló en *L'Art de demain* (1897) las leyes que gobiernan la evolución de la pintura y la escultura, sobre la base de una filosofía espiritista de la historia que implicaba una prefiguración de las formas manifestadas sutilmente en el mundo astral.

Renovación cristiana y retorno a la tradición

La renovación cristiana fue perceptible desde comienzos de siglo, con el éxito del pietismo, por ejemplo, y las sociedades bíblicas, cuyo desarrollo había sido favorecido por los ingleses como un antídoto al espíritu revolucionario. La teosofía alemana, tan deslumbrante en el siglo XVIII, dirigió sus debates y posiciones en esta dirección. Por ejemplo, Friedrich Herbort (1764-1843), de Berna, y Friedrich Saltzmann (1749-1821), de Estrasburgo, dieron testimonio de la preocupación por actuar en el seno de las iglesias (en el caso de Herbort, la *Société Chrétienne*), constituyendo un círculo interno donde fue posible tratar las especulaciones inspiradas por Jacob Boehme (1575-1624) o Karl von Eckartshausen (1752-1803) sobre la unidad divina y la creación y transmigración de las almas. Franz von Baader (1765-1841), cuyo obra implica esencialmente la concepción de una gnosis cristiana moderna, después de la fractura de la Ilustración,[8] elaboró la mayor parte de sus escritos teosóficos entre 1815 y 1822. Basándose en la enseñanza de Louis-Claude de Saint-Martin y Jacob Boehme, trató de integrar fe y ciencia por medio de un sistema basado en las correspondencias, una *Naturphilosophie* que unía Dios, mundo y hombre. Es en el corazón del hombre donde se construye el modelo de la Jerusalén celestial, la ciudad espiritual que debe reinar sobre la tierra. La misma preocupación por la regeneración inspiró a Ivan Lopukhine (1756-1816) en *Quelques traits de l'Eglise intérieure* (1798), que fue inmediatamente traducida al francés y después al alemán por Jung Stilling (1740-1817),

8. Véase *Philosophische Schriften und Aufsaetze*, Münster, Theissing, 1831-1832; *Der moergenlaendische und abendlaendische Katholicismus*, Stuttgart, H. Koehler, 1841.

otro teósofo, que insistía en el aspecto escatológico y milenarista del cristianismo posrevolucionario. También Joseph de Maistre reflejó esta fractura en *Las veladas de San Petersburgo*, escrito durante su estancia en Rusia entre 1802 y 1817.[9] Maistre rehabilitó las nociones de revelación y la primacía del poder espiritual en una verdadera remitificación de la historia, a la que califica de *événement inmense* —«acontecimiento inmenso»—, que da al sufrimiento pasado su significado espiritual. Todo el movimiento romántico estaba impregnado de estas ideas. Chateubriand, por ejemplo, se apropió de las ideas de Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), cuya *La Ville des expiations* y los *Essais de palingénésie sociale* (1827) pedían la reconciliación en la Nueva Jerusalén. Ballanche influyó sobre los primeros socialistas, los seguidores de Saint-Simon y los discípulos católicos de Fourier, que se volvieron hacia el esoterismo. Las comunidades de Fourier, a veces inspiradas también por el pensamiento de Swedenborg (1688-1772), se extendieron a Estados Unidos y a Rusia.

El estudio comparado de las tradiciones no cristianas y los símbolos de las religiones antiguas y orientales, que había ganado crédito con la publicación de *Symbolik und Mythologie der alten Voelker, besonders der Griechen*, de Friedrich Creuzer (1771-1858), profesor de la Universidad de Heidelberg, estaba destinado a proporcionar una confirmación de las Santas Escrituras, trazando una senda de regreso a la revelación primordial.[10] Este procedimiento totalmente unitario en oposición al naturalismo y a la postura de Rousseau estaba sustentado por la idea de una revelación original.

Después de que los progresos de la crítica histórica hubieran sacudido estas teorías, y la condena por parte de Roma del tradicionalismo fuera seguida por una vuelta a Tomás de Aquino, dichas teorías fueron salvadas en parte por los «simbolistas», que aplicaron al arte y la liturgia cristianos ideas que los teólogos oficiales preferían ahora ignorar, y en parte también por los esoteristas. «Canónigos cultos de las catedrales» como J. S. Devoucoux de Autun (1804-1870), obispo de Evreux en 1858, encontraron la clave de la arquitectura religiosa en especulaciones cabalísticas sobre los números, técnicas que los francmasones habían heredado y cuyo monopolio sobre las ciencias ocultas tenía que ser superado. La in-

9. Publicado a su muerte en París en 1921.
10. Leipzig y Darmstadt, Karl W. Leske, 1810-1812. Se publicaron tres ediciones más, con éxito considerable en Alemania hasta 1824.

fluencia de esta corriente en la literatura fue considerable (véase Huysmans, *La Cathédrale*, 1898).

Si el milenarismo había marcado la teosofía, fue la profecía —presente a principios del siglo XIX con Mme. de Kruedener (1764-1824), inspiración del zar Alejandro I en el Congreso de Viena— la que impregnó las teorías ocultas. Asentaba su legitimidad en ciertos pasajes de las cartas de Pablo (1 Tesalonicenses 5,19 y Efesios 4,11) y aspiraba a servir como guía espiritual en política e incluso en materia científica. En Francia, un trabajador, Martin de Gallardon, había desplazado la cuestión de la legitimidad en dirección al misticismo al afirmar la supervivencia de Luis XVII, el niño mártir del templo. En Alemania, la clarividente de Dulmen, Anne Catherine Emmerich (1774-1823), describió la vida y pasión de Cristo con una profusión de detalles que pretendía silenciar a la crítica textual, pero su descripción de la resurrección debía mucho a las teorías del cuerpo astral. Clemente Brentano, cuyo interés en el ocultismo era conocido, se aseguró de que estas visiones se pusieran por escrito.

Pierre-Michel Vintras (1807-1875), que tuvo visiones de la Virgen y fundó una secta, es un buen ejemplo de esta amalgama. El Abad Charvoz, teólogo, recogió sus narraciones en un *Livre d'or* (1849), que atrajo a numerosos discípulos imbuidos de la misión de anunciar el tiempo de la mujer transfigurada, que se identificaba con el Espíritu Santo. Vintras había reconocido en Naundorff, a Luis XVII, el Gran Monarca deseado por las naciones, el «brazo» de la regeneración de los pueblos. Vintras fue perseguido y encarcelado, pero su obra le sobrevivió, y el «claustro vintrasiano» de Lyon, que fue acusado de satanismo, ayudó a generar el debate a finales de siglo entre los ocultistas Stanislas de Guaïta (1861-1897), Papus (1865-1916) y Huysmans. Todos ellos buscaron en el cumplimiento de las profecías pruebas racionales de una contrahistoria que podía oponerse a «la ciencia sin Dios»; buscaron en su exégesis cíclica e incluso cabalística una aplicación a los tiempos modernos.

OCULTISMO INSTITUCIONALIZADO (1870-1907)

Las grandes esperanzas en el progreso y la unidad entre los pueblos del mundo, que habían inspirado acontecimientos tales como la Exposición Universal de 1855, se fueron desvaneciendo lentamente. La Torre

Eiffel —obra de la edad de hierro— marcó la Exposición de 1889, y el emperador de Alemania no fue recibido en París. El espíritu del siglo sin embargo sobrevivió, proyectado en un Oriente ideal para apoyar la esperada religión nueva; y esta postura parecía justificada por los éxitos de la expansión europea en el mundo. Madame Blavatsky (1831-1891), fundadora de la Sociedad Teosófica en 1875 en Nueva York, reclutó miembros para un «budismo esotérico» transmitido por misteriosos maestros tibetanos. El movimiento experimentó un éxito sorprendente en los Estados Unidos, Francia, Inglaterra y los Países Bajos hasta que se encontró con los problemas inherentes a toda institucionalización. Se sospechaba además que servía a los intereses británicos en la India y a políticas anticlericales en Francia. Chocó también con la mentalidad religiosa de algunos de sus miembros, como Lady Caithness (1832-1895), de París, que dirigía un «círculo interior» cristiano en la sociedad y fundó en 1886 un periódico profético, *L'Aurore du jour nouveau*, inspirado por J. Boehme y Swedenborg, que proclamaba el reinado de la mujer (Lady Caithness afirmaba estar en comunicación con la Reina María Estuardo). Se rodeó de ocultistas, sacerdotes marginales y protestantes liberales, y gastó una fortuna en su hotel privado. Sus ideas estaban extraídas en buena parte de Anna Kingsford (1846-1888), autora de *The Perfect Way* (1882), que desarrolló una teología femenina del Espíritu Santo y abandonó la Sociedad Teosófica en 1882 para organizar la Sociedad Hermética de Londres, que tuvo una considerable influencia en el mundo anglosajón.

Dificultades del mismo orden habían colocado a la Sociedad Teosófica contra uno de sus miembros alemanes, el doctor Franz Hartmann (1832-1925), que se nombró a sí mismo heredero de una antigua fraternidad rosacruz. En cuanto a la marcha de Rudolf Steiner (1816-1925) en 1913, fue provocada por el intento sincretista de crear un nuevo mesías en la persona de Krishnamurti (1895-1986), hijo de un indio de Madrás y miembro de la Sociedad Teosófica, que bajo el nombre de «Alcyon» debía ser el instructor del mundo en el nuevo ciclo. Steiner fundó entonces el movimiento antroposófico.

En realidad, las organizaciones ocultistas que florecieron a partir de 1880 reaccionaron frecuentemente contra la Sociedad Teosófica, aun cuando seguían mezcladas con su historia. Sus orígenes son complejos. En primer lugar, la Fraternidad Hermética de Luxor manifestó públicamente su existencia en los Estados Unidos alrededor de 1870 por medio

de Paschal B. Randolph (1825-1875), cuya magia sexual posterior inspiró a algunos grupos esotéricos. La Fraternidad se proclamó heredera de antiguas iniciaciones, y su órgano en Glasgow, *The Occult Magazine*, combatió a la Sociedad Teosófica en 1885. Dos de sus miembros, Peter Davidson (1837-1915), fundador de una colonia agrícola iniciática en Loudsville, Georgia, y el enigmático Max Théon (1848?-1926), tuvieron un profundo impacto en los movimientos ocultistas, particularmente por medio de Barlet. La «filosofía cósmica» de Théon, que se extendió sucesivamente desde Londres, París y Tlemcén, Argelia, transmitía una muy extraña enseñanza iniciática que cautivó a Myra Alfassa, la «Madre» del ashram de Sri Aurobindo en Pondichery.

En Inglaterra, un grupo de masones, incluidos William Wynn Westcott (1848-1925) y Samuel Liddle MacGregor Mathers (1854-1918), miembros de la Sociedad Rosacruz de Anglia (fundada en 1866), afirmaba haber encontrado en un manuscrito cifrado, comunicado por una iniciada alemana (Anna Sprengel, cuya supuesta correspondencia con Westcott constituye la única prueba de su existencia), la clave de los enigmas de la obra del Abad Trithemo (1462-1516). Crearon después una orden hermética, The Golden Dawn in the Outer (1888-1896), que practicaba la magia ceremonial. Papus (Gérard Encausse, 1865-1916) había roto también con la Sociedad Teosófica para crear en 1888 un periódico, *L'Initiation*, y una escuela hermética destinada a defender un esoterismo cristiano muy distante del dogmatismo estricto de la iglesia y de un orientalismo demasiado ajeno a la tradición occidental. El periódico combinaba el estudio de las acostumbradas ciencias ocultas con un espiritismo experimental que trataba de conservar el trabajo ocultista sobre el inconsciente y el hipnotismo (basándose en particular en los experimentos de William Crookes), y también con artículos sobre leyendas y prácticas mágicas populares o proféticas con las que se había deleitado el comienzo del siglo. *L'Initiation* fue puesto en el Índice en 1891, fecha de la fundación por Papus del Consejo Supremo de la Orden Martinista. Esta orden reivindicaba su inclusión en una filiación iniciática vinculada con Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Ocultistas como Barlet se asociaron con escritores como Paul Adam, Maurece Barrès y Péladan, logrando el último un cierto reconocimiento con *Le vice suprême* (1884). El compromiso de estos autores en los grandes debates sobre las ideas y la sociedad de su tiempo multiplicó las ocasiones de conflictos y cismas.

La iniciativa que causó mayor escándalo fue la de «San» Joséphin Péladan, cuya ruptura en 1891 con la orden cabalística de la Rosa-Cruz (organizada en la periferia de la orden Martinista por el escritor ocultista Stanislas de Guaïta) para proclamarse Gran Maestre de una Rosa-Cruz católica. Péladan unía en su persona los poderes del sacerdote y el científico, tomando como precedente a los magos caldeos cuyo papel definió en *L'occulte catholique* (1899). A partir de 1892 logró un particular renombre en los salones de la Rosa-Cruz, que fueron puestos al servicio de un arte místico e idealista que trató de revivir el arte sagrado, un «*Art-Dieu*», como lo llamó Péladan, que se inspiró en buena parte en la concepción del símbolo de principios del siglo. Los pintores Armand Point, Alexandre Séon y Georges Rouault exponían en esos medios, y Erik Satie compuso la música del carillón de la Rosa-Cruz.

La separación del ocultismo del esoterismo (1905-1914)

La separación del ocultismo del esoterismo siguió a la separación de la Iglesia del Estado en Francia en 1905. Roma fue pronta en condenar el modernismo tras el que los ocultistas cristianos se habían puesto a cubierto en búsqueda de unidad con otras confesiones y tradiciones orientales. La confrontación ideológica de un bloque contra otro acompañó al auge del nacionalismo. La mística socialista, pospuesta a una utopía distante, había cedido su lugar a las teorías de Marx sobre la violencia; y la armonía entre los pueblos parecía ridícula frente a la *Realpolitik* que prevaleció después de 1870. La literatura ocultista cambió el universalismo por el discurso patriótico: Papus predijo la victoria de los rusos sobre los japoneses, y Theodor Reuss (1855-1923), el Gran Maestro de la Ordo Templi Orientis (que Aleister Crowley [1875-1947] heredaría), espió para la policía imperial a los socialistas alemanes refugiados en Londres.

Además, incluso en los medios que le habían sido más favorables, surgieron dudas sobre el objeto mismo del ocultismo. ¿Qué quedaba del cuerpo astral y las doctrinas espiritistas frente al trabajo científico sobre el inconsciente? Por último, la brecha entre ciencia y fe se había hecho más amplia, y el ocultismo parecía ahora otro obstáculo para resolver el problema. Los magos de la Golden Dawn y sus colegas parisinos parecían en efecto sumidos en la trivialidad.

Así, el pensamiento esotérico abandonó progresivamente los adornos de lo oculto, efectuando un retorno a los textos y lanzando una mirada crítica sobre las asociaciones iniciáticas. Cuando Paul Vulliaud (1875-1950) fundó un nuevo periódico en París, *Les Entretiens idealistes* (1906-1914), para defender el arte sagrado contra Manet y a Huysmans contra el realismo de Zola, disentía con las interpretaciones de Péladan, que describía a Leonardo da Vinci como un genio individual que había adquirido la iniciación, y expuso en cambio la continuidad de las tradiciones simbólicas en la obra del maestro (*La Dernière leçon de Léonard de Vinci*, 1904). Sus esfuerzos por fundamentar la legitimidad del esoterismo cristiano en textos auténticos pos-Renacentistas se apoyaban en una crítica seria, que después extendió a sus estudios cabalísticos.

La historia del movimiento termina con René Guénon (1886-1951), que, en los años anteriores a la guerra, llevó a cabo una comparación de la mayoría de las iniciaciones ocultistas, para denunciar el carácter artificial y el «materialismo disfrazado» que subyacía en tales teorías. Frente a ellas planteó una «tradición metafísica» en oposición radical al «mundo moderno».

Los últimos supervivientes del romanticismo desaparecieron con la violenta embestida de la guerra mundial.

Bibliografía

Eliade, Mircea, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1976 (trad. cast.: *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós, 1997).

Faivre, Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental*, París, Gallimard, 1986.

Guénon, René, *L'Erreur spirite*, París, Rivière, 1921.

Howe, Ellic, *The Magicians of the Golden Dawn*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

James, Marie-France, *Esotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme, aux XIXe & XXe siècles*, París, N.E.L., 1981.

Laurant, Jean-Pierre, *L'Esotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, París, L'Age d'Homme, 1992.

Moeller, Helmut, y E. Howe, *Merlin Peregrinus, vom Untergrund des Abendlandes*, Würburg, J. Königshausen, 1986.

Viatte, Auguste, *Les Sources occultes du romantisme*, 2 vols., París, Champion, 1928.

Webb, James, *The Occult Underground*, La Salle, IL, Open Court Publishing Company, 1974.

Capítulo X

Rudolf Steiner y la antroposofía

Robert A. McDermott

Rudolf Steiner (1861-1925), maestro esotérico y espiritual y fundador de la antroposofía, o ciencia espiritual, hizo contribuciones sustanciales a la filosofía, la ciencia, las ciencias sociales, las artes y la educación. Escribió aproximadamente cuarenta libros, comenzando en 1891 con *Verdad y Conocimiento*, su tesis doctoral de filosofía, y terminando en 1924, un año antes de su muerte, con su autobiografía. Pronunció más de seis mil conferencias, que han sido publicadas en trescientos volúmenes. Steiner es quizás mejor conocido por el Waldorf School Movement, que consta de más de quinientas escuelas en treinta y cinco países y que sigue su labor de orientación con numerosos cursos sobre el desarrollo infantil, el curriculum y la pedagogía.

Rudolf Steiner fue un maestro esotérico de la tradición rosacruz cristiana que elaboró un análisis amplio y detallado de la evolución de la conciencia como fundamentación de su alegato por la transformación del pensamiento, el sentimiento y la voluntad en el siglo presente. Consideraba que el propósito de la evolución de la conciencia humana, cuyo acontecimiento central le parecía la encarnación de Cristo, era la realización del amor y la libertad. Sus obras escritas y sus conferencias tratan de establecer que la humanidad ha perdido su primitivo acceso a la realidad interior del sí y del mundo exterior. Steiner ofrece un método con el que desarrollar una superación cálida y voluntariosa de la alienación que él consideraba era característica de la moderna conciencia occidental.

Las contribuciones prácticas de Steiner —incluido el Waldorf School Movement, agricultura biodinámica, contribución a las artes, ciencias, medicina y vida social, así como la investigación esotérica relativa al karma y el renacimiento— son los frutos de una capacidad clarividente que, siendo innata, se desarrolló progresivamente. A través de sus libros básicos, *Filosofía de la libertad* (1894), *¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores?* (1904) y *La ciencia oculta: un bosquejo* (1909), Steiner ofrece una disciplina espiritual que puede servir a los otros para desarrollar las capacidades superiores. Todas estas obras sirven a la misma tarea esencial de la antroposofía de Steiner, o ciencia espiritual, a saber, el intento de lograr un conocimiento amoroso y creativo de lo espiritual en el individuo y de lo espiritual en el universo, y de la relación entre ellos. Sus enseñanzas espirituales y esotéricas reivindican una afirmación de la vida y del conocimiento de la vida.

Unos meses antes de su muerte, en una serie de cartas escritas para miembros de la Sociedad Antroposófica y publicadas como *Pensamientos-guía de la antroposofía*, Steiner escribió su propia descripción de la antroposofía:

> La antroposofía es un camino de conocimiento, para conducir lo espiritual del ser humano a lo espiritual del universo. Surge en el ser humano como una necesidad del corazón, de la vida del sentimiento; y se justifica sólo en la medida en que puede satisfacer esta necesidad interior. Sólo pueden reconocer la antroposofía quienes encuentran en ella lo que en sus vidas íntimas se sienten impelidos a buscar. Sólo pueden ser antropósofos quienes sienten las preguntas sobre la naturaleza del ser humano y el universo como una necesidad elemental de la vida, igual que se siente hambre y sed.
>
> La antroposofía comunica el conocimiento de manera espiritual. Sin embargo, sólo lo hace porque la vida diaria, y la ciencia fundada en la percepción de los sentidos y la actividad intelectual, conduce a una barrera, un límite en el que el alma del ser humano moriría si no fuera capaz de traspasarlo. La vida cotidiana y la ciencia no conducen a este límite de manera tal que el ser humano se vea obligado a pararse en seco al llegar a él. Pues en la misma frontera en que cesa el conocimiento derivado de la percepción de los sentidos, se abre ante el alma humana otra perspectiva en el mundo espiritual (pág. 13).[1]

1. La paginación que se cita en los textos de Steiner corresponde a las traducciones inglesas.

La antroposofía es una forma de conocer lo esencialmente humano, o la sabiduría humana esencial; al mismo tiempo, el término se refiere al conocimiento alcanzado por el sí superior (o más activo espiritualmente). El objetivo de Steiner es capacitar a los seres humanos para desarrollar sus facultades espirituales y por tanto para desarrollar un conocimiento de lo espiritual en el cosmos. Según Steiner, esta realización es posible mediante un tipo de pensamiento que él describe como activo, amoroso, espiritual y libre. Trata de mostrar que este nuevo modo de pensamiento espiritual está en el centro de los grandes avances en la ciencia, el arte y la religión. Pretende que su ideal de pensamiento espiritualmente activo sea como una llamada al corazón, a lo afectivo y a lo artístico. Desarrolla su concepto y su método de pensamiento espiritual «vivo» como un contraste con la intelectualidad ordinaria.

Steiner trató de mostrar cómo el pensamiento espiritual lleva a una experiencia de libertad. Tituló su primera obra importante *Die Philosophie der Freiheit*, que ha sido traducido de manera fiel como *Filosofía de la libertad* y como *Filosofía de la actividad espiritual*. Para Steiner, son sinónimos: ser libre y ser capaz de pensar los propios pensamientos, no los pensamientos meramente del cuerpo, o de la sociedad, sino los pensamientos generados por un sí más profundo, más original, más esencial y espiritual, la individualidad de uno mismo.

Steiner enfatiza repetidamente que nuestro pensamiento imperfecto es debido a la alienación, innata e impuesta, por otros seres humanos y por los ritmos cósmicos. Este mismo aislamiento metafísico lleva a una falsa imagen de los seres humanos, especialmente de los niños, los ancianos, los enfermos y los discapacitados. Con respecto a toda esta población especial, Steiner ofreció análisis y métodos de atención. Trató de mostrar cómo el pensamiento característico de los tres siglos pasados ha llevado a una despreocupación por la vida del sentimiento. Trató de criticar y sustituir el pensamiento científico-racionalista que excluye toda la dimensión afectiva de la vida, incluyendo lo religioso y lo artístico. Su método de ciencia espiritual trata de restaurar lo afectivo y no meramente lo racional-intelectual, en general pero particularmente en las ciencias.

VIDA Y OBRA DE RUDOLF STEINER

Rudolf Steiner nació el 27 de febrero de 1861, en Kraljevec, en el Murr Island, Croacia, perteneciente al imperio austríaco. Sus padres, nacidos en el sur de Hungría, fueron Johann Steiner (1829-1910), empleado de los ferrocarriles del Sur de Austria, y Franziska Blie Steiner (1834-1918). Pasó su primera infancia, de los dos años a los siete, en Pottschach, estación del ferrocarril del Sur de Austria, asistió a una escuela científica superior hasta los dieciocho años, y se graduó en un colegio politécnico de Viena.

Siendo estudiante, Steiner estuvo empleado como tutor en una familia con hijos, el más joven de los cuales, Otto Specht, había sido prácticamente abandonado debido a sus «tendencias hidrocefálicas». Después de dos años de paciente trabajo, Steiner llevó al niño no sólo a la vida familiar normal, sino que le educó a la par de los otros chicos de su edad y le preparó para una vida productiva; finalmente se hizo médico.

Por medio de su profesor, Karl Julius Schroer, Steiner empezó a preparar para la imprenta, a los veintidós años, los *Escritos científicos naturales de Goethe*, para la edición de Josef Küreschner. A los veinticinco años escribió *Una teoría del conocimiento implícito en la concepción del mundo de Goethe*. En 1891 recibió su doctorado en filosofía por la universidad de Rostock, y un año más tarde publicó su tesis bajo el título *Verdad y conocimiento*. En 1894 publicó su primera obra filosófica, *Filosofía de la libertad*, seguida inmediatamente por *Friedrich Nietzsche: combatiente contra su tiempo* y *La concepción de Goethe del mundo*.

Presumiblemente, si el karma, o el destino, debe ser tomado completamente en serio, desde el principio de su vida Steiner estuvo en camino de ser un iniciado, esto es, alguien enviado por el mundo espiritual para llevar a cabo un trabajo importante para la humanidad. De niño, Steiner sintió que no podía hablar a nadie de una tía que, inmediatamente después de suicidarse, se le apareció y buscó su ayuda. Cuando su maestro de la escuela elemental le dio un libro de geometría, Steiner descubrió que las puras formas geométricas eran bastante semejantes al mundo de formas espirituales con el que ya estaba familiarizado. Este descubrimiento de la geometría fue una de las grandes experiencias de la primera fase de su vida, pues le proporcionó la seguridad de que el mundo del espíritu era una experiencia compartible y un modo de conocimiento comunicable.

En un breve esbozo autobiográfico llamado «Documento Barr», que escribió en 1906, Steiner reconoce pero no identifica a su maestro:

> No encontré inmediatamente al M. [maestro], sino primero a alguien mandado por él que estaba completamente iniciado en los misterios de los efectos de todas las plantas y su relación con la naturaleza del universo y la naturaleza del hombre. Para él, conversar con los espíritus de la naturaleza era algo normal, que describía sin entusiasmo, despertando por ello aún más entusiasmo (*Essential Steiner*, pág. 14).

Este intermediario era un recolector de hierbas llamado Felix Koguzski. Él dio a Steiner su primera oportunidad de compartir con otro ser humano la realidad del mundo espiritual manifiesto en la naturaleza, que había sido una parte integral de su experiencia desde sus años más tempranos. Después de este encuentro con el recolector de hierbas, el maestro espiritual o iniciador de Steiner le encomendó al parecer varias tareas, incluida la inconmensurablemente difícil misión de invertir la caída del pensamiento y la cultura occidental en el materialismo y la tarea más específica de restituir a Occidente el doble concepto de karma y renacimiento.

Steiner se ocupó también de la filosofía idealista de Fichte, cuyo concepto del «yo» empleó como base para su tesis doctoral. Desde sus escritos filosóficos primeros, estaba claro que Steiner no se mantendría fiel a la filosofía idealista de Fichte y Hegel; complementó este idealismo con la filosofía natural de Goethe y con su propio empirismo esotérico. Su tendencia a conciliar posturas diferentes y enfrentadas, salvando las contribuciones positivas de cada una, refleja la actitud de Steiner de sintetizar mente y camino espiritual. En su pensamiento y en su acción, reunía reiteradamente perspectivas que habitualmente se mantienen separadas. Su vida y su pensamiento pueden ser considerados como un intento de encarnar la reconciliación de las polaridades, sean ciencia y arte, materia y espíritu, individualismo y comunidad.

Hasta 1899 la vida de Steiner parecía bastante prometedora desde el punto de vista académico, y quizás incluso brillante, pero no manifestó públicamente su dimensión esotérica. Sólo a los treinta y nueve años manifestó públicamente capacidades ocultas y clarividentes. Fue en esa época, como contó después en su autobiografía, cuando entró en una profunda crisis espiritual, y experimentó entonces el misterio de la redención

cristiana. Como resultado de esta experiencia transformadora su ciencia espiritual estuvo desde entonces bañada por una luz cristiana.

A pesar del papel cada vez más significativo que atribuyó a Cristo, Steiner siguió dando conferencias a amplias audiencias de teosofistas. De 1902 a 1909 desempeñó el cargo de secretario general de la rama alemana de la Sociedad Teosófica, aunque no se había unido realmente a la sociedad. En 1909, durante el congreso teosófico de Budapest, Steiner se separó formalmente de la Sociedad Teosófica. Su orientación cada vez más occidental y específicamente cristiana le habría llevado sin duda a separarse finalmente de la Sociedad Teosófica, pero en realidad desde su punto de vista esta ruptura le fue impuesta cuando C. W. Leadbeater y Annie Besant anunciaron que J. Krishnamurti, que entonces tenía dieciséis años, era el vehículo de un futuro maestro mundial. Por lo visto, el mismo Leadbeater creyó que su discípulo Krishnamurti era Cristo reencarnado.

De 1904 a 1909 Steiner escribió tres de sus libros fundamentales —*¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores?* (1904), *Teosofía* (1904) y *La ciencia oculta: un bosquejo* (1909)— y dio conferencias sobre gran diversidad de temas de la historia del esoterismo occidental. A comienzos de 1909 pronunció numerosas conferencias sobre los acontecimientos descritos en los evangelios cristianos.

En 1913, en Berlín, los seguidores de Steiner, principalmente aquellos que habían trabajado con él en las ramas teosóficas y quienes habían escuchado sus cientos de conferencias por toda Europa, formaron la Sociedad Antroposófica. Técnicamente, Steiner ni fundó ni se unió a la sociedad que sus seguidores constituyeron en esa época, pero diez años después, durante la semana de Navidad de 1923, Steiner refundó la Sociedad Antroposófica General y asumió su dirección. El mismo año de 1913 Steiner puso la primera piedra del Goetheanum, una enorme estructura de madera que concibió para ser construida sobre una impresionante colina en Dornach, cerca de Basilea, Suiza. Desde entonces el Goetheanum sirvió como centro público y esotérico para el trabajo mundial de la Sociedad Antroposófica.

Steiner eligió el nombre Goetheanum en honor a la comprensión de Goethe del principio estético de que la forma es determinada por la función, el mismo principio que gobernó la concepción arquitectónica de Steiner. Esta estructura de doble cúpula, que tuvo una importante influencia desde el punto de vista arquitectónico, construida con maderas

de toda Europa y de Norteamérica, con formas espiritualmente iluminadas, estuvo en construcción durante toda una década, incluidos los años de la primera guerra mundial, cuando los trabajadores de diecisiete naciones, incluidas Francia, Alemania e Inglaterra, vivieron y trabajaron juntos en la cima de una colina suiza, en un lugar en el que se podía escuchar el estruendo de las batallas que se desarrollaban en las proximidades. El Goetheanum acababa de ser terminado cuando fue completamente destruido por un incendio provocado por un pirómano la Noche Vieja de 1922.

En 1899 Steiner se casó con Anna Eunike, una viuda, madre de cinco hijos, de los que Steiner había sido tutor residente. Steiner tenía su propia parte en la casa de *frau* Eunike para su trabajo y los encuentros con sus colegas. Cuando se le preguntó acerca de esta relación, que era claramente un matrimonio de conveniencia que duró aproximadamente tres años, despachó la pregunta con la explicación típicamente victoriana de que «las relaciones privadas no deben ser hechas públicas». Anna Eunike murió en 1911.

Steiner se casó con Marie von Sievers inmediatamente después de que ella cruzara la frontera de Alemania a Suiza en 1914, a comienzos de la Primera Guerra Mundial. Durante más de una década Von Sievers había sido su ayudante en la rama alemana de la Sociedad Teosófica. Aunque apenas sabemos nada de ese matrimonio como tal, es evidente que Marie Steiner participaba en cada detalle del trabajo de Steiner en favor de la antroposofía. Fue especialmente influyente en su colaboración con Steiner por la renovación esotérico-espiritual de las artes.

Parece que la más profunda relación personal de Steiner, que él creía que se había desarrollado a través de vidas anteriores, fue con Ita Wegman, médico alemana con quien Steiner colaboró en investigaciones médicas durante más de dos décadas, algunos de cuyos resultados están publicados en su libro *Fundamentos de terapia: una extensión del arte de curar a través del conocimiento espiritual.*

Con la sola excepción de su enseñanza respecto al karma y el renacimiento, todo el trabajo de la vida de Rudolf Steiner fue una respuesta a peticiones de ayuda de otras personas. Exceptuando una serie de conferencias que dio a sus seguidores reunidos en la Escuela de Ciencia Espiritual, círculo esotérico en el núcleo de la Sociedad Antroposófica dedicado a la investigación científica espiritual, Steiner ofreció todas sus innova-

doras ideas y metodologías de manera abierta y con el propósito de que fueran compartidas por cualquiera que estuviera interesado en ellas.

En respuesta a una pregunta de un bailarín por una nueva forma de arte, Steiner desarrolló un arte del movimiento llamado euritmia. Con movimientos característicos, recordando superficialmente ciertas formas de danza y de deslizamiento, la euritmia puede expresarse como discurso y música hechos visibles. Como todo verdadero arte de las formas, la euritmia es espiritualmente restauradora. Específicamente, es una manera de formar y fortalecer el cuerpo sutil de quien la realiza; un aspecto etéreo del ser humano que rodea e impregna el cuerpo físico. Steiner desarrolló la euritmia para tres usos distintos: como realización artística, como trabajo curativo y como uso pedagógico en las escuelas Waldorf y en otras escuelas. Además de la euritmia, que creó como nueva forma de arte, Rudolf Steiner aportó también métodos nuevos e innovaciones creativas a diversas formas de arte tradicional, incluyendo escultura, arquitectura, pintura y música.

De 1910 a 1913 Steiner escribió cuatro dramas mistéricos para que las modernas audiencias occidentales pudieran experimentar en forma dramática el karma de vidas paradigmáticas individuales a través de varias encarnaciones. Primero representados en Munich, estos dramas continuaron representándose luego en el Goetheanum, con su enorme escenario y auditorio, que Steiner concibió especialmente para representaciones de euritmia y dramas mistéricos.

Steiner enseñó que el cuerpo etéreo, o cuerpo vital, puede ser alimentado y fortalecido mediante la escultura y la euritmia; el alma o cuerpo astral es fortalecido por la pintura, y el «yo» o espíritu individual se realiza por el lenguaje. Dejó importantes ideas para éstas y otras artes[5] como sistema de curación necesaria ante el poder destructivo de la conciencia materialista. Esperaba que el Goetheanum, en el que prácticamente todas las artes se desarrollaban en toda su extensión, serviría para dar a las futuras generaciones de buscadores espirituales algunas claves en cuanto a la capacidad de regeneración de la salud que puede tener un arte espiritualmente fundamentado. La salud de Rudolf Steiner sufrió un golpe devastador cuando el primer Goetheanum fue totalmente destruido por el fuego.

Los males económicos y sociales de la década que rodearon a la Primera Guerra Mundial llevaron a Steiner a desarrollar una elaborada filosofía social, política y económica llamada el triple orden social. Basó esta

comunidad de naciones ideal en la triple naturaleza del individuo y la sociedad, según la cual los derechos y responsabilidades se distribuyen en tres grupos distintos pero relacionados: el económico, el político o de los derechos, y el cultural. Entre las muchas implicaciones importantes de esta división está la separación de la esfera cultural (que incluye religión, educación, las artes y todas las demás expresiones de la libertad y la creatividad individual) de las esferas de los derechos y la política.

En 1919, en respuesta a la petición de ayuda de Emil Molt, propietario de la fábrica de tabaco Waldorf Astoria de Stuttgart, para la educación de los hijos de sus empleados, Steiner desarrolló un nuevo experimento educativo basado en la sabiduría antroposófica acerca de la vida interior y el desarrollo del niño. Las escuelas Waldorf son especialmente importantes por reconciliar las ciencias y las artes sobre la base de una sola fuente y una sola metodología, el pensamiento con corazón. Esta escuela modelo se convirtió en el cimiento del Waldorf School Movement, que ahora incluye quinientas escuelas por todo el mundo, incluyendo noventa en Norteamérica. Las escuelas Waldorf, que constituyen el mayor movimiento de escuelas privadas no sectarias del mundo, se caracterizan por el intento de integrar el trabajo de la cabeza, el corazón y las manos (el cultivo disciplinado del pensamiento, el sentimiento y la voluntad), y el objetivo de educar al niño total en libertad y responsabilidad hacia la naturaleza, el individuo y la comunidad humana global.

En respuesta a la petición de unos médicos para dar un curso de conferencias sobre la curación homeopática y antroposófica, Steiner clasificó numerosas hierbas y otras sustancias naturales con sus diversos poderes curativos. Existen actualmente más de dos mil médicos que se benefician de las ventajas de la metodología steineriana, y que disponen de unos criterios de diagnóstico y tratamiento preventivo, gracias a la capacidad de penetración y a la particular imagen del ser humano proporcionadas por las enseñanzas y la disciplina de la antroposofía.

En respuesta a las peticiones de los agricultores, Steiner dio conferencias extensivas sobre métodos agrícolas basados en su conocimiento suprasensible de las fuerzas anímicas y espirituales operativas en la tierra, en el mundo de las plantas y los animales. Se trata de una agricultura alternativa, llamada biodinámica, cada vez más importante frente a la agricultura determinada por criterios químicos y que está difundida tanto en Europa y Norteamérica, como en Nueva Zelanda y Australia.

En un acto no estrictamente antroposófico, Steiner respondió a las solicitudes de ministros y estudiantes de teología que le pidieron ayuda en su esfuerzo de renovar la vida y la liturgia cristianas. Inspiró y ayudó a formar una estructura institucional y eclesiástica llamada Comunidad Cristiana, y también Movimiento para la Renovación Religiosa. Para esta comunidad dispuso siete sacramentos, incluyendo una liturgia llamada Acto de Consagración del Hombre, ritual no diferente de la misa católica romana. Por contraste con la ciencia espiritual, mediante la que el ser humano procura experimentar esencialmente su propio ascenso espiritual, el Acto de Consagración del Hombre permite al participante experimentar el descenso de lo divino en la comunidad reunida.

En respuesta a las necesidades de los individuos que se sienten llamados a la práctica suprasensible, al pensamiento con corazón, Steiner formó la Sociedad Antroposófica y el Movimiento Antroposófico como formas de proporcionar oportunidades acrecentadas para la colaboración y el apoyo mutuo.

Quizá la contribución más importante de Steiner a la humanidad contemporánea sea haber proporcionado un método para la adquisición de un conocimiento espiritualmente claro como condición previa para la libertad humana en el pensamiento y en la acción. Por sus contribuciones al pensamiento y a la cultura, y por los métodos que nos legó, Rudolf Steiner es uno de los representantes más importantes del conocimiento esotérico del Occidente moderno. Aunque existan numerosos clarividentes en el mundo, Steiner es distinto, y quizás único, por el grado en que comprendió su clarividencia, la disciplinó y la aplicó a numerosos campos del conocimiento y la cultura, y, lo que es más importante, difundió públicamente orientaciones para que personas nacidas con una conciencia normal comenzaran a desarrollar elementos de intuición espiritual.

Rudolf Steiner no sólo estaba dotado de una gran capacidad de imaginación, inspiración e intuición; explicó cuidadosamente cómo pueden cultivarse esos modos de conocimiento. Insistió en que el cultivo del conocimiento espiritual es difícil puesto que va contra un prejuicio cultural e intelectual profundamente enraizado. Trató de mostrar que ni los modos ordinarios de conocimiento ni el conocimiento por la fe sacarían a la cultura occidental del atolladero en que se encuentra. Lo que se necesita, según Steiner, es un conocimiento individual y sin embargo objetivo, espiritual y sin embargo seguro.

El conocimiento espiritual repartido por los cientos de volúmenes de Steiner incluye revelaciones —algunas de ellas realmente sorprendentes— sobre temas como la evolución del sol, la luna y los planetas, especialmente la tierra, y las fuerzas etéreas o formativas que actúan en los mundos vegetal y animal. Describe el papel de grandes espirituales como Krishna, Buda y Cristo, y de seres angélicos como los tentadores, Lucifer y Ahrimán, y el arcángel Miguel (al que Steiner considera el regente de la edad actual). Esta visión incluye también descripciones de las características más destacadas de la civilización occidental, que Steiner sitúa en una detallada secuencia evolutiva, incluyendo individuos históricamente significativos y paradigmáticos, como los faraones del antiguo Egipto, los patriarcas y profetas de Israel, Zoroastro, Platón y Aristóteles, así como Cristo y una serie de influyentes personalidades cristianas. Recalca especialmente el descenso del Cristo espiritual, Ser Sol, a la historia por mediación de Jesús y varios antecesores. Utiliza la frase «el misterio del Gólgota» para referirse a la presencia de Cristo, presencia redentora y transformadora del mundo, en Jesús de Nazaret.

Al hablar de su experiencia del misterio del Gólgota, tema revelado inicialmente en su *Christianity as Mystical Fact* (1902) y desarrollado en muchas conferencias y escritos posteriores sobre los acontecimientos descritos en el Nuevo Testamento, Steiner explicaba que su comprensión se basaba enteramente en la visión directa. Consultaba fuentes escriturarias oficiales e interpretaciones de especialistas sólo como forma de relacionar su propia visión espiritual con las interpretaciones eruditas convencionales. En su autobiografía, Steiner se expresa de este modo:

> Nunca encontré el cristianismo que buscaba en ninguna de las denominaciones existentes. Lo consideraba necesario para entrar en una experiencia viva y directa del cristianismo, y en el mismo mundo del espíritu, después de las duras batallas interiores durante el tiempo de prueba (pág. 318).
>
> Durante el periodo en que mis afirmaciones sobre el cristianismo aparentemente se contradecían, comenzó a esbozarse dentro de mí un conocimiento consciente del verdadero cristianismo. Más o menos con el cambio de siglo, este conocimiento se hizo más profundo. La prueba interior descrita anteriormente ocurrió poco después del cambio de siglo. Esta experiencia culminó en mi presencia espiritual del misterio del Gólgota en la más profunda y solemne fiesta del conocimiento (pág. 319).

Steiner nunca atribuyó certeza a sus descubrimientos clarividentes ni descartó los textos e interpretaciones ordinarios cuando no concordaban con su investigación espiritualmente fundamentada. En su prólogo de 1925 a *La ciencia oculta*, escrito unos pocos meses antes de su muerte, reconocía que había podido incluir en *La ciencia oculta*, escrito en 1909, materiales de los que no había podido disponer cinco años antes, cuando escribió *Teosofía*. Explicaba que en el momento de escribir *Teosofía*, los hechos de la evolución cósmica no estaban presentes en la misma medida: «Era consciente de ellos en muchos detalles, pero faltaba una descripción global».

La investigación científico-espiritual de Steiner continuó su curso. Depuró y profundizó sus hallazgos a lo largo de toda su vida, y buscó colaboradores que pudieran penetrar tan profundamente como él en los secretos de la humanidad y el universo. Una breve relación de las personas que parecen haber desarrollado capacidades sorprendentes trabajando con los métodos de Steiner incluiría a George Adams, Owen Barfield, D. N. Dunlop, Michaela Glueckler, Eugen Kolisko, Karl Konig, Georg Kuhlewind, Ernst Lehrs, Edith Maryon, Hermann Popplebaum, Ehrenfried Pfeiffer, Sergei Prokofieff, Albert Steffen, Walter Johannes Stein, Karl Unger, Marie Steiner, Gunther Wachsmuth, Ita Wegman, y F. W. Zeylmans von Emmichoven.

Aunque buscó colaboración y esperó que las generaciones posteriores de investigadores científicos espirituales mejoraran sus hallazgos, no estaba dispuesto a considerar los materiales procedentes del nivel intelectual más común como fuente más segura de conocimiento que los que recogía de manera clarividente del mundo espiritual. Steiner explica la relación entre clarividencia y discernimiento intelectual por el esquema evolutivo dentro del cual incluye no sólo estos términos, sino el destino complejo de civilizaciones y almas, los modos de la conciencia humana, y la ley del karma que gobierna todos ellos.

Este resumen del pensamiento de Steiner destaca su vida y sus obras, su análisis de la evolución de la conciencia y su epistemología científico-espiritual, pero una presentación completa —o al menos más adecuada— debería incluir un informe de la muy elaborada y muy detallada enseñanza de Steiner con respecto al karma y el renacimiento. En el centro de esta enseñanza está la afirmación de Steiner de que el ser humano tiene dos historias vitales íntimamente relacionadas: la vigilia y el sueño. El comienzo del sueño representa un tipo de muerte a la biografía despierta,

así como el principio de la conciencia despierta es una especie de muerte para la biografía durmiente. La actividad del alma después de su vida terrena es comparable con la actividad del alma durante el sueño. En el sueño, el astral o alma de vida, así como el espíritu, dejan el resto del individuo durmiente —los cuerpos físicos y etéreo— y vuelven al mundo espiritual durante el período de sueño. Después de la muerte, la biografía dormida es revivida en una ingeniosa inversión de la vida terrenal del individuo.

En la muerte, sólo el cuerpo físico muere inmediatamente. El cuerpo etéreo, que ha registrado las cualidades esenciales de la vida de la persona, presenta un resumen detallado de esta vida al cuerpo astral. Probablemente, éste es el fenómeno descrito en la investigación sobre los momentos que preceden a la muerte. Después de absorber el informe global del cuerpo etéreo, el cuerpo astral permanece en la existencia durante aproximadamente un tercio de la duración de la vida de la persona. Durante este tiempo, el cuerpo astral, en el que están fijados los deseos y las emociones del individuo, sigue buscando los tipos de satisfacción de que disfrutaba en la tierra; en la medida en que se aferra a la satisfacción física y egoísta, sólo puede frustrarse. En la segunda fase de este proceso, el espíritu del individuo revive toda su vida pasada, desde la muerte al nacimiento, recibiendo las consecuencias de sus acciones terrenales según fueron experimentadas por los objetos de aquellas acciones. Los receptores sufren las simpatías y antipatías apropiadas como experiencias preparatorias para la vida siguiente del individuo.

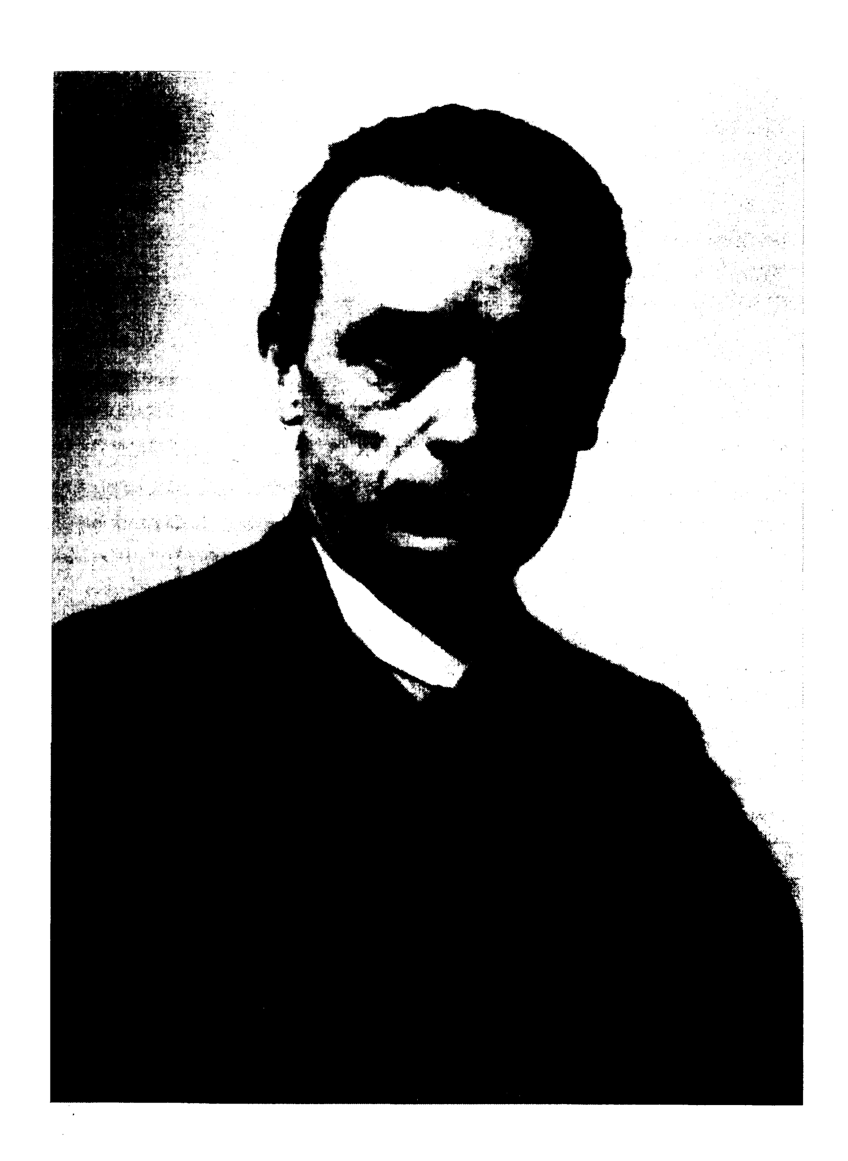
La ley, o hecho espiritual, del karma se refiere al complejo proceso por el que las cualidades perdurables de cada acción, y de un tiempo de vida completo, moldean las posibilidades y las tareas del momento siguiente y de la vida siguiente. Sobre la base de la experiencia vital anterior, tal como es resumida y experimentada de nuevo entre la muerte y el renacimiento, el sí individual, o «yo», escoge las condiciones personales y ambientales de su próxima vida. Es la condición kármica del individuo lo que determina ampliamente los componentes de la vida siguiente, incluida la «elección» de padres, cuerpo, disposición y capacidades, así como las influencias y las tareas importantes. La tarea de cada uno está afectadas de manera significativa por la elección kármica de cada persona, así como las contribuciones kármicas ayudan a moldear, para bien o para mal, el carácter de cada cultura.

EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA

Un esquema, por sucinto que sea, de las revelaciones de Steiner con respecto a la evolución de la conciencia debería incluir el curso de la historia cósmica de las edades anteriores a la formación de la tierra tal como la conocemos, la formación del cuerpo humano, las idas y venidas de las civilizaciones y algunas previsiones sobre la dirección global de la evolución cósmica y humana.

En líneas generales, el estudio de Steiner sobre la evolución de la conciencia, especialmente durante los últimos tres milenios de la civilización occidental, se centra en la constante disminución del pensamiento humano espiritual-intuitivo y un incremento correspondiente de la capacidad y dependencia de la mente humana. Steiner pinta este drama evolutivo en un entramado enorme, que incluye la evolución de los planetas y de la vida de plantas y animales, así como la evolución inicial de la humanidad a través de la vida en el continente de la Atlántida, hasta los extraordinarios cambios culturales y materiales de los siglos XIX y XX. Su análisis de acontecimientos antiguos, incluida la aparición y desaparición de civilizaciones, representa el resultado de su habilidad para «leer» (que se puede entender también como una visión suprasensible) los acontecimientos esenciales recogidos en, o por, lo que se conoce en la tradición esotérica como registro astral o akhásico, o memoria del mundo. Cuando Steiner leyó este registro akhásico, o simplemente el *akasha*, descubrió que la civilización conocida como Atlántida llegó a su destrucción aproximadamente en el décimo milenio a.C.

Después de la destrucción de la Atlántida, a través de la mediación de unos seres excepcionales llamados los siete *rishis* (maestros espirituales), la sabiduría alcanzada durante la civilización atlante fue transmitida a la «India antigua», que Steiner califica como la primera época postatlante, y éste es el modo de conciencia que prevaleció desde el milenio octavo al sexto. La expresión «India antigua» remite a un período de más de siete mil años, anterior al período de la civilización india en el que fueron compuestos los textos místicos y rituales de los Vedas y las Upanishad. Estos textos fueron conservados por salmodia mnemotécnica hasta hoy. Steiner consideraba este conocido período histórico de la civilización india como una cristalización de la anterior conciencia de la «India antigua».



13. Rudolf Steiner.

La conciencia de la segunda época postatlante, desde el sexto al tercer milenio, estuvo representada por la «Persia antigua». Como con la «India antigua», el término de Steiner «Persia antigua» se refiere a la fuente original de la civilización persa que floreció a lo largo del primer milenio a.C. Steiner identifica la tercera época postatlante, del tercer milenio al siglo VIII a.C., con las civilizaciones babilónica, caldea y egipcia. A diferencia de la primera y segunda época postatlante (del octavo al tercer milenio a.C.), que se refieren a modos de conciencia a los que apenas tenemos acceso por la investigación histórica ordinaria, la tercera época postatlante se refiere a civilizaciones históricas de las que tenemos amplios registros.

La escasez de datos históricos hace difícil valorar la interpretación de Steiner de las dos épocas postatlante (los seis mil años desde el fin de los atlantes a las posteriores civilizaciones egipcia y hebrea de mediados del segundo milenio a.C.), y su interpretación puede ser corroborada o revisada adecuadamente sólo por alguien con una capacidad de intuición histórica comparable. Sus informes de la tercera, cuarta y quinta época, sin embargo, están sometidos al examen histórico exotérico.

Los lectores a quienes resulten nuevos los vastos y a veces sorprendentes escritos de Steiner podrán encontrar difícil valorar las implicaciones y la veracidad de estos informes de acontecimientos sucedidos hace milenios. La clave de esa complejidad se encuentra casi siempre en su programa global para explicar cómo la conciencia occidental moderna perdió la clarividencia que poseía en las primera épocas postatlante, y cómo esta pérdida se puede transformar en un beneficio mediante el desarrollo de una clarividencia que sea simultáneamente científica y espiritual. A diferencia de muchos entusiastas de la Nueva Era y otros que anhelan un retorno a la antigua clarividencia (conciencia diversamente nombrada como primigenia, primordial, mítica y arcaica), Steiner describe la pérdida de la antigua clarividencia sin pesar ninguno: es precisamente esta pérdida la que hizo posible el desarrollo del intelecto racional y la objetividad científica. El motivo para la lamentación, según Steiner, radica en el fracaso de la moderna conciencia occidental (racional o científica) a la hora de desarrollar una nueva capacidad de pensamiento que sea a la vez científico y espiritual.

La transición de la intuición espiritual directa a la dependencia del intelecto racional sucedió más dramáticamente por mediación de los griegos, al comienzo de la cuarta época postatlante. Esta época, cuyo para-

digma ve Steiner en la conciencia cristiana-grecorromana, se extiende aproximadamente del siglo VIII a.C. al siglo XV d.C. Durante estos dos milenios, debido especialmente a las innovaciones aportadas por la Grecia clásica, la conciencia humana de Occidente desarrolló un nuevo paradigma: lo mítico fue gradualmente reemplazado por lo intelectual.

El siglo XX —que es, después de todo, la preocupación principal de Steiner— se caracteriza por un paradigma intelectual embotado y desesperadamente necesitado de revitalización por una nueva versión de lo perdido en los varios milenios pasados, a saber, la capacidad intuitiva, inspirada, imaginativa y espiritualmente fundamentada. El modo distintivo de la conciencia de la edad actual, que es la quinta era postatlante, data del siglo XV y se puede esperar que continúe desarrollando este tipo de conciencia hasta el siglo XXXV Las épocas sexta y séptima de estas siete partes del ciclo están, por supuesto, muy lejos en el futuro, aunque Steiner da también algunos indicios sobre las grandes posibilidades de estos dos períodos.

Quizá debido a que el presente es aproximadamente la distancia media desde la que contemplar su principio, desarrollo y final, la cuarta época postatlante parece que puede ofrecernos la mejor oportunidad para comprender el significado y valorar la veracidad de la interpretación de Steiner de estas siete edades. La más importante contribución potencial del análisis de Steiner consiste, simplemente, en que podría capacitarnos para comprender cómo y por qué hemos llegado a pensar, sentir y querer como lo hacemos, y cómo la moderna conciencia occidental difiere de otros modos de conciencia, antigua y contemporánea. La mayor parte de las características distintivas de la conciencia occidental moderna aparece durante la cuarta época postatlante, es decir, durante los siglos que marcan la transición del pensamiento y la cultura grecorromana al cristianismo. El pensamiento griego, compendiado por Sócrates, Platón y Aristóteles, representa una transición notable de la clarividencia antigua, representada por los dioses de la antigua religión griega, a la posibilidad del pensamiento intelectual, racional, representado por la indagación socrática, la dialéctica platónica y la lógica aristotélica.

En el tiempo en que esta transición tenía lugar, pero todavía con éxito incierto, Steiner dice que el Logos, o el Ser Cristo, encarnó la evolución humana y la rescató del control siempre creciente del mundo material. Cristo liberó un poder espiritual, bien resumido en el evangelio de san

Juan, que hizo posible una capacidad de pensamiento más creativa e individualizada. Steiner vio la encarnación de Cristo como el instrumento de una transformación potencialmente universal, que tiene como objetivo reunir lo espiritual y lo físico. Según la investigación de Steiner, el Cristo, o Logos, fue desde el principio, y sigue siendo, la fuente de la evolución cósmica y humana. Entrando en el cuerpo de Jesús de Nazaret, el Logos trajo a la tierra un impulso espiritual que puede ayudar a conducir a la humanidad a una libertad y un amor superiores.

Las enseñanzas de Steiner están penetradas por el impulso de Cristo, pero no están constreñidas por el dogma o el ideal cristiano de fe. Antes bien, enseña que en la época presente el impulso de Cristo marcaría el ideal y práctica de la libertad humana en el pensamiento y en la acción. Por encima de las miríadas de ideas y de impulsos, la obra de Steiner en favor de la libertad humana es su contribución más distintiva e importante.

Según Steiner, el Cristo —Logos o Palabra— no fue comprendido por la oscuridad en la que entró, pero el impulso espiritual que introdujo en la materia hizo posible el tipo de pensamiento por el que el mundo occidental es justamente apreciado e imitado. Steiner no opone percepción espiritual a ciencia e inteligencia, sino que considera el frío pensamiento de la ciencia como un desarrollo necesario y esencialmente positivo en la evolución humana. Estas dos capacidades enfrentadas y sin embargo complementarias —la intelectual y la intuitiva— son necesarias para el progreso humano y la supervivencia en el tiempo presente.

La tarea de la edad moderna es, pues, la de traer al mundo físico un nuevo tipo de capacidad espiritual de pensamiento-visión. Steiner exhorta al desarrollo de la percepción espiritual mediante el cultivo de los poderes cognitivos apropiados para la actual etapa de la evolución cultural y psíquica, imaginación, inspiración e intuición. Comparados con estos modos de pensamiento más espirituales y creativos, nuestras formas habituales de pensar tienden a estar determinadas por fuerzas impersonales, tales como los hábitos engendrados culturalmente o los impulsos físicos. Steiner se refiere a nuestro pensamiento ordinario como un pensamiento de muerte; pudo fácilmente utilizar la alegoría de Platón y referirse al moderno pensamiento occidental como una caverna. La persona de pensamiento moderno es capaz de racionalidad, pero en general no es capaz de la clarividencia característica de épocas pasadas. Pero mediante un esfuerzo disciplinado, la persona moderna puede aprender la imaginación

clarividente o pensamiento imaginal.

Aunque pueda ser lamentable que la humanidad haya perdido su capacidad de clarividencia y la íntima relación con el mundo externo, que era aparentemente algo común en el mundo antiguo, estas pérdidas hicieron posible el desarrollo de la inteligencia científica y un grado de libertad individual inimaginable para la conciencia primera. Esta pérdida de clarividencia lleva también al extrañamiento y la alienación característica de la moderna experiencia occidental. La separación de la mente de la naturaleza, tal como fue formulada por Descartes en el siglo XVII, es el patrimonio y el problema vital fundamental del individuo occidental moderno. La solución a este problema ineludible radica en un nuevo tipo de clarividencia basada en un pensamiento espiritual intensamente activo. La naturaleza y la función de este tipo de pensamiento constituye la esencia —la metodología o disciplina espiritual— de la antroposofía.

LA DISCIPLINA DE LA CIENCIA ESPIRITUAL

La enseñanza de Steiner puede ser tratada bajo dos epígrafes: su contenido —los resultados de su investigación científico-espiritual— y su práctica —el camino por el que otros pueden tratar de desarrollar una capacidad comparable—. Como camino o disciplina espiritual la antroposofía incluye un método detallado para la educación de la conciencia que lleva a la realización del conocimiento espiritual y a la transformación gradual del individuo que la lleva a la práctica. Debido a que muchos antropósofos están comprensiblemente asombrados de los frutos de la investigación científica espiritual de Steiner, existe una tendencia a acentuar el estudio de los escritos de Steiner a expensas del cultivo del conocimiento espiritual. Incluso en su tiempo, este énfasis equivocado ocasionó a Steiner una frustración y una tristeza considerables, y esto limitó obviamente la eficacia de la antroposofía como enseñanza y movimiento esotérico-espiritual. Steiner quiso que su investigación del mundo espiritual fuera el ejemplo de su método y mostrar así la necesidad de soluciones en un nivel superior de percepción a aquel en que se despliegan habitualmente los argumentos.

La antroposofía representa un método de crecimiento y transformación espiritual que trata de crear una armonía ideal entre pensamiento, sentimiento y voluntad. Steiner recomienda más que simples ejercicios

que cultiven estos tres componentes de la vida humana y sirvan como base para el trabajo más avanzado de la ciencia espiritual. Como prácticamente insisten todos los maestros espirituales, los ejercicios esotéricos o espirituales pueden realmente ser perjudiciales cuando son emprendidos por un individuo cuya personalidad exotérica (ordinaria, observable) y su carácter están mal formados. Los entusiastas del yoga, por ejemplo, olvidan a veces que los dos primeros pasos de los *Yoga Sutra* de Patañjali exponen las condiciones morales necesarias para el progreso en los ejercicios físicos y espirituales.

Steiner plantea seis condiciones previas para el progreso esotérico-espiritual:

1. Práctica de la concentración: lograr el control de los pensamientos durante unos pocos minutos asiduamente todos los días.
2. Práctica del control de la voluntad: realizar una o más tareas positivas aunque sean relativamente insignificantes a la mismo hora del día, todos los días.
3. Práctica de ecuanimidad: aprender a estabilizar las fluctuaciones de placer y dolor, alegría y tristeza.
4. Práctica de búsqueda de lo positivo en todas las cosas y acontecimientos; resistencia a la crítica adversa.
5. Práctica de apertura a experiencias e ideas nuevas.
6. Práctica de repetición y armonización de los cinco primeros ejercicios.

Estos ejercicios están proyectados como ayuda para establecer las condiciones necesarias de la búsqueda esotérica. Las tres primeras condiciones de las seis que se acaban de enumerar se refieren a las tres corrientes de disciplina espiritual necesarias para la moderna conciencia occidental, a saber, pensamiento, voluntad y sentimiento.

Los principios esenciales de la ciencia espiritual o antroposofía de Steiner (la sabiduría de la humanidad, o sabiduría basada en las capacidades espirituales humanas) se basan principalmente en tres obras que tratan de epistemología y metodología esotéricas: *Filosofía de la libertad* (1894), *¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores?* (1904), y *La ciencia oculta: un bosquejo* (1909). Cada uno de estos volúmenes revela, de forma diferente, el interés de Steiner por la posibilidad y el planteamiento de un conocimiento espiritual o esotérico. Para comprender su enseñanza so-

bre la adquisición del conocimiento espiritual debe tenerse en cuenta primero que el conocimiento espiritual es accesible.

En su *Filosofía de la libertad*, Steiner trató de establecer la posibilidad teórica y experimental de acceder al conocimiento espiritual o esotérico. Como ese libro no es particularmente gratificante desde la perspectiva intelectual en que habitualmente se lee un texto filosófico, no es raro que los lectores lo encuentren decepcionante. Con este libro, Steiner intentó mostrar las causas del pensamiento alienado y la posibilidad de pensar de una manera nueva, más creativa e integradora. El problema para la mayoría de los lectores de *Filosofía de la libertad* es que son atrapados por el mismo problema que Steiner está tratando de exponer y superar: el pensamiento empobrecido o convencional (no intuitivo). El libro apela a una experiencia que es posible únicamente para aquellos que son capaces y están dispuestos a intentar una forma o un nivel diferente de pensamiento. Se pretende que el libro sea su propia verificación o, a falta de la buena voluntad y capacidad del lector, su propia refutación. El resultado de trabajar conscientemente con la *Filosofía de la libertad* de Steiner, no es otro que el que el título del libro sugiere: pensar libremente, intuir las ideas e ideales que viven en el mundo espiritual del que el pensador libre es un miembro creativo.

¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores? está pensado como un tipo de manual para el desarrollo de la clarividencia o percepción suprasensible, sobre cuya posible realización Steiner insiste en el párrafo inicial:

> En cada ser humano existen en estado de latencia unas facultades por medio de las cuales los individuos pueden adquirir por sí mismos un conocimiento de los mundos superiores. Místicos, gnósticos y teósofos, todos hablan de un mundo del alma y del espíritu que para ellos es tan real como el mundo que nosotros vemos con nuestros ojos físicos y tocamos con nuestras manos físicas. En todo momento el hombre que escucha puede decir: eso de lo que ellos hablan puedo aprenderlo yo también si desarrollo ciertos poderes que hoy todavía duermen en mi interior. Queda sólo una pregunta: cómo trabajar para desarrollar esas facultades. Para ese propósito, sólo pueden dar consejo quienes ya poseen tales poderes. Mientras ha existido la raza humana ha existido siempre un método de enseñanza mediante el cual los individuos que poseían esas facultades superiores instruían a otros que estaban en

su búsqueda. A ese aprendizaje y a las instrucciones en él recibidas se le llama enseñanza oculta (esotérica) o ciencia espiritual (págs. 1-2).

El conocimiento secreto, esotérico u oculto está disponible para cualquiera que lo busque mediante un método garantizado por una escuela espiritual auténtica y con maestros verdaderamente disciplinados en los métodos de esa escuela. Steiner ofrece también dos corolarios a ese punto básico: primero, cualquiera que esté deseoso de recibir ese conocimiento y dispuesto a cumplir los requisitos de la disciplina, debe ser aceptado por un maestro o una escuela sin tener en cuenta sus recursos sociales, económicos o culturales. Igualmente, como segundo corolario, los maestros deberían evitar que este conocimiento fuera accesible a quienes están insuficientemente preparados en su aspiración o capacidad.

Steiner acentúa la continuidad y las diferencias entre niveles de conocimiento, por ejemplo, de percepción a imaginación, inspiración e intuición. Mientras que casi todo el mundo tiene al menos una pizca de imaginación, menos son capaces de sentimiento inspirado y menos aún de intuición. En las primeras épocas postatlantes, todo ser humano tenía poderes de imaginación —esto es, capacidad de conocer imágenes o representaciones de realidades espirituales, que el individuo occidental moderno típico no puede ni comprender ni imitar—. Cada vez más, nuestra sociedad, y especialmente nuestro sistema de educación, insiste en que debido a que el conocimiento espiritual o intuitivo de las imágenes no es posible mediante el pensamiento ordinario, esa capacidad no es posible y nunca lo fue.

En oposición directa a esta perspectiva reduccionista, Steiner afirma que dado que Moisés y Homero, por ejemplo, vivían en la conciencia de su tiempo (específicamente, la tercera época postatlante), es presumible que Moisés escuchara la voz de Yahweh, y en cualquier caso habría podido hacerlo, como Homero habría podido ver y oír a los dioses. Y por haber sido seres excepcionales, pudieron expresar sus conocimientos de visión y audición de una forma que todavía ahora podemos experimentar y apreciar.

Steiner no recomienda la vuelta a la conciencia de Moisés u Homero, sino más bien el desarrollo de una capacidad para un tipo de conocimiento más despierto y más apropiado para la conciencia occidental moderna. Utilizar las dos primeras condiciones de Steiner para el progreso

esotérico-espiritual (la práctica de la concentración y el control de la voluntad), sería útil para lograr el control del pensamiento y acceder a nuevas formas de pensamiento, para pensar con Moisés, Homero, Platón o Jesús. Esta disciplina podría capacitar a quienes la practicaran para entrar en la conciencia de individuos y culturas enteramente diferentes de la suya. Steiner comprendió que la extendida incapacidad de experimentar el pensamiento, el sentimiento y la voluntad de los otros parecería estar en la raíz de la violencia y los malentendidos raciales, sexuales y generacionales, y ofreció una disciplina mediante la que vencer la alienación que aflige a la moderna cultura occidental.

La dificultad, que Steiner analizó también en repetidas ocasiones, es que los individuos occidentales modernos carecen incluso de imaginación para reconocer las formas en que son ajenos a otros modos de conciencia humana, pasada y presente. Esta moderna forma occidental de pensamiento alienado ha tenido como consecuencia la separación del individuo de la naturaleza y del cosmos como realidades vivas.

La alienación entre nuestro propio sí interno y la vida interna de todo lo demás —Dios o dioses, espíritus, Buda y Krishna, luz, formas vivas, ideales verdaderos— está tan establecida como algo normal que el occidental moderno no puede experimentar habitualmente esta alienación por lo que es. Desarrollar la capacidad para el pensamiento no alienante (es decir, amoroso) requiere un compromiso importante con una disciplina muy exigente. Desarrollar un nivel de clarividencia adelantado en relación al desarrollo moral y psicológico es algo que no carece de problemas y peligros.

Los pasos hacia el conocimiento esotérico siguen una progresión sistemática, no diferente de los seis niveles de conocimiento en el yoga y el vedanta clásicos, la escala de conocimiento de Platón, o los niveles del conocimiento espiritual del misticismo cristiano. Como Steiner lo describe, esta progresión parte del conocimiento intelectual para pasar por la imaginación, la inspiración y la intuición. Cada uno de estos niveles del conocimiento superior de la epistemología de Steiner corresponde a una parte del ser humano: la imaginación es una capacidad desarrollada por el principio de vida (también llamado principio etéreo, o formativo) en su dominio propio; la inspiración corresponde al principio astral (o alma); y la intuición corresponde al «yo», o el sí espiritual.

A este respecto, el conocimiento particularmente disponible a los oc-

cidentales modernos es un conocimiento menos clarividente que el antiguo conocimiento espiritual, pero puesto que está basado en el «yo», la parte de uno mismo potenciada por el impulso de Cristo, ofrece la posibilidad de una combinación más rica, a saber, el conocimiento espiritual universal captado por un «yo» cognoscente genuinamente individual.

El pensamiento espiritual o meditativo aplicado a la naturaleza encuentra su expresión más plena, antes de Steiner, en los escritos de Goethe, que fue el iniciador del trabajo de observación de las metamorfosis de las formas de las plantas. Goethe dirigió miles de investigaciones en el mundo de las plantas y así empezó a desarrollar un pensamiento vivo e imaginativo. Goethe entró tan profunda y compasivamente en la vida de las plantas que decía que era capaz de pensar-ver la idea esencial o formativa de la planta. La elevada receptividad consciente de Goethe a la realidad íntima de lo que denominó *Urpflanze*, o principio creador fundamental de la planta, es un ejemplo de lo que Steiner quiere decir con un camino de conocimiento «para guiar lo espiritual del individuo a lo espiritual del universo».

Aunque Steiner compartía el interés de Goethe por las plantas, y realmente todos los intereses de Goethe, el hecho de dar al pensamiento imaginativo un papel más importante no tuvo relación con las plantas. Más bien, trató de mostrar que este tipo de penetración interior en el mundo natural revelaría al observador una capacidad para el pensamiento que es autorreferencial o autoconfirmadora. Steiner sostenía que los individuos que llevan a cabo esos ejercicios, tal como Goethe los llevaba a cabo con las plantas —aunque no era necesario que fuera sobre las plantas, y en realidad se podría trabajar igualmente sobre cualquier objeto o sobre el mismo proceso del pensamiento— comenzaría realmente a observar su propia capacidad, nueva o más desarrollada, para el conocer-ver intuitivo de lo interior.

Como Steiner se esfuerza en mostrar repetidamente, la ciencia y el arte son áreas igualmente fructíferas en las que desarrollar esta capacidad de pensamiento espiritual. El resultado será doble: un conocimiento espiritual o perspicacia esotérica y una facultad fortalecida o capacidad para el pensamiento científico espiritual que se puede utilizar en todos los campos de investigación. Como otras grandes figuras espirituales y esotéricas, Steiner pudo manifestar sus poderes espirituales en gran cantidad de empresas, desde la ciencia natural a las artes, la filosofía o la historia. El pen-

samiento meditativo o imaginativo, según el método de la antroposofía, puede capacitar para adquirir formas superiores de conocimiento, así como una relación más fructífera con el sí de uno mismo, con el resto de la humanidad y con el universo.

La Sociedad Antroposófica

Por la época de la reunión de la Fundación de la Navidad de 1923, los seguidores de Steiner habían pasado diez años realizando las ideas del fundador, y en menor medida las suyas propias, pero los resultados habían sido irregulares en el mejor de los casos. En algunos aspectos, la obra de la vida de Steiner estaba casi en ruinas: tanto el Goetheanum, que había sido totalmente destruido por el fuego, como los mismos antropósofos, que se entregaron a las disensiones y las dependencias de Rudolf Steiner, parecían sugerir que la tarea de llevar la antroposofía al mundo se mostraba más difícil de lo que su fundador había anticipado.

En la reunión de Navidad de la Fundación, Rudolf Steiner fundó una sociedad pública, cuyos miembros debían simplemente reconocer el valor del tipo de investigación científico-espiritual llevada a cabo en el Goetheanum, es decir, que serían personas que practicaran la investigación científica espiritual que Rudolf Steiner recomendaba. Poco después fundó también una escuela esotérica de ciencia espiritual. La Sociedad Antroposófica General es una comunidad esotérica en continuidad con la tradición esotérica cristiana, pero característicamente moderna por su énfasis en la individualidad y la libertad. Steiner consideraba la escuela de ciencia espiritual como fuente y guía de enseñanza esotérica; y es una comunidad esotérica que tiene su origen y su inspiración en el mundo espiritual. Se supone que los miembros de esta escuela esotérica participan del proceso de transformación del contenido científico espiritual en un estado anímico vivo, que exprese las verdades cálidas y amorosas en relación con todos los asuntos humanos.

Steiner creó una sección médica de la escuela de ciencia espiritual, y proyectó crear otras secciones para personas que estuvieran preparadas para trabajar fuera del núcleo esotérico de la antroposofía. Las otras seis secciones incluían: antroposofía general y pedagogía, artes de la palabra y la música, artes visuales, letras, ciencias naturales, matemáticas y astro-

nomía. En época reciente se han incluido secciones adicionales de trabajo en pedagogía, ciencias sociales, nutrición y agricultura, y atención espiritual de la juventud. A finales de este siglo, casi setenta años después de la fundación de la Sociedad Antroposófica General y la Escuela de ciencia espiritual, la investigación espiritual continúa en gran cantidad de disciplinas y en un amplio campo de cuestiones de máxima importancia que incluyen cáncer, investigación del suelo, primera infancia y atención a los ancianos, nuevas formas de banca y otras.

Uno de los problemas más urgentes a los que se enfrenta la Sociedad Antroposófica y los antropósofos es simplemente el casi abrumador impacto del vasto conocimiento de Steiner. Habrá que ver si los antropósofos prestarán la atención suficiente a las recomendaciones de Steiner con respecto al trabajo espiritual, especialmente la meditación, sin la que su investigación se convertiría en un lugar de descanso, en lugar de ser, como él pretendía, una base para la investigación futura. La importancia obvia del Waldorf School Movement, así como la investigación científica espiritual en las ciencias, ciencias sociales y artes, parece sugerir que la antroposofía todavía tiene que hacer importantes contribuciones a la renovación cultural.

GUÍA DE LECTURAS

Los escritos de Steiner en alemán ocupan unos trescientos volúmenes, doscientos de los cuales, aproximadamente, han sido traducidos al inglés. Buena parte de ellos son compilaciones de sus seis mil conferencias. Sus seguidores sugieren con frecuencia que la forma más eficaz de estudiar a Steiner y la antroposofía es comenzar con uno de sus tres libros fundamentales. En la primera de estas obras, *¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores?*, publicado en 1904, expone Steiner su método para educar la conciencia y ofrece sugerencias para progresar en esta línea.

En *Teosofía*, el segundo libro fundamental, también publicado en 1904, Steiner articula una imagen del ser humano así como una explicación del karma y el renacimiento. Tituló este trabajo *Teosofía* en un esfuerzo por rescatar este término, con escaso éxito, de la versión que da Blavatsky de la teosofía, y convertirlo en un término más general para la sabiduría espiritual

o divina tal como fue enseñada por los gnósticos, místicos, alquimistas y una gran serie de pensadores esotéricos cristianos europeos.

La tercera obra mayor, *La ciencia oculta: un bosquejo* (1909), es un resumen de los puntos principales de la enseñanza antroposófica de Steiner. En esta obra, que debería titularse «conocimiento esotérico», Steiner ofrece una teoría de la naturaleza humana, un análisis del sueño y de la muerte, una larga sección sobre la evolución de la humanidad y del mundo, y un capítulo titulado «Conocimiento de los mundos superiores —Sobre la iniciación».

La Antroposophic Press (Hudson, Nueva York 12534) publica un catálogo anotado de más de mil libros de Steiner y sobre Steiner, de antroposofía y obras prácticas sobre temas como el planteamiento Waldorf de la educación, la agricultura biodinámica, el Camphill Movement, y la Comunidad Cristiana. La oficina central de la Sociedad Antroposófica (Anthroposophical Society) en América está localizada en 529 West Grant Place, Chicago, Illinois 60614; la Sociedad Antroposófica General (General Anthroposophical Society) está en Goetheanumun, CH-4143 Dornach, Suiza.

Bibliografía

Easton, Stewart C., *Man and World in the Light of Anthroposophy*, Nueva York, Anthroposophic Press, Inc., 1975 (trad. cast.: *El hombre y el munda la luz de la antroposofía*, Madrid, Rudolf Steiner, 1984).

—, *Rudolf Steiner: Herald of a New Epoch*, Nueva York, Anthoposophic Press, Inc., 1980.

McDermott, Robert (comp.), *The Essential Steiner*, San Francisco, Harper & Row, 1984.

Prokofieff, Sergei, *Rudolf Steiner and the Founding of the New Mysteries*, Londres, Rudolf Steiner Press, 1986.

Steiner, Rudolf, *Anthroposophical Leading Thoughts; Anthroposophy as a Path of Knowledge; The Michael Mystery*, Londres, Rudolf Steiner Press, 1973 (traducción de *Anthroposophische Leitsatze: Der Erkenntnisweg der Anthroposophie: Das Michael Mysterium*, 1924) (trad. cast.: *Pensamientos-guía de la antroposofía; Un camino de conocimiento; El misterio de Micael*, Madrid, Rudolf Steiner, 1995).

—, *The Boundaries of Natural Science*, Nueva York, Anthroposophic Press, 1983 (trad. de *Grenzen der Naturerkenntnis*, 1920).

—, *Four Mystery Dramas*, North Vancouver, Canadá, Steiner Book Centre, Inc., 1973. Incluye *The Portal of Initiation* (*Die Pforte der Einweihung*), *The Soul's Probation* (*Die Prüfung der Seele*), *The Guardian of the Threshold* (*Der Huter der Schwelle*), *The Soul's Awakening* (*Der Seelen Erwachen*), 1910-1913.

—, *Knowledge of the Higher Worlds and Its Attainment*, Nueva York, Anthroposophic Press, Inc., 1947 (trad. de *Wie erlangt man Erkenntnisse der hoheren Welten?*, 1904) (trad. cast.: *¿Cómo se alcanza el conocimiento de los mundos superiores?*, Madrid, Rudolf Steiner, 1986).

—, *Occult Science An Outline*, Londres, Rudolf Steiner Press, 1969 (trad.de *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 1909) (trad. cast.: *La ciencia oculta: un bosquejo*, Madrid, Rudolf Steiner, 1978).

—, *The Philosophy of Spiritual Activity*, Nueva York, Anthroposophic Press, 1986 (trad. de *Die Philosophie der Freiheit*, 1894).

—, *The Riddles of Philosophy, Presented in an Outline of its History*, Nueva York, Anthroposophic Press, 1973 (trad. de *Die Rätsel der Philosophie*, 1914) (trad. cast.: *Los enigmas de la filosofía: presentados en su devenir histórico*, Madrid, Rudolf Steiner, 1995).

—, *Rudolf Steiner, An Autobiography*, Nueva York, Rudolf Steiner Publications, 1977 (trad. de *Mein Lebensgang*, 1924).

—, *Theosophy: An Introduction to the Supersensible Knowledge of the World and the Destination of Man*, Londres, Rudolf Steiner Press, 1973 (trad. de *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, 1904) (trad. cast.: *Teosofía: introducción al conocimiento suprasensible del mundo*, Madrid, Rudolf Steiner, 1994).

Steiner, Rudolph, e Ita Wegman, *Fundamentals of Therapy: An Extension of the Art of Healing through Spiritual Knowledge*, Nueva York, 1967 (original de 1928).

Capítulo XI

Teosofía y Sociedad Teosófica

Emily B. Sellon y Renée Weber

La teosofía ha sido descrita como un conocimiento de naturaleza más profunda que el obtenido por la ciencia empírica, encarnado en la tradición esotérica de la que las diversas religiones históricas son únicamente expresión exotérica. La misma palabra (*theos*, «Dios», y *sophia*, «sabiduría») significa «sabiduría referente a Dios o las cosas divinas» e implica que esa sabiduría es accesible al alma humana a través de la intuición directa de una realidad suprasensible.

En Occidente, se dice que la teosofía se originó en la Grecia pitagórica y fue elaborada por figuras como Platón, Ammonio Sacca y Plotino, así como a través del movimiento neoplatónico de Alejandría. Tiene afinidades con las tradiciones cabalísticas y gnósticas y es una doctrina central en el sufismo islámico, tal como fue enseñado por maestros como Ghazzâli e Ibn 'Arabî. En Europa reapareció de vez en cuando bajo aspectos diferentes: en las doctrinas hermética y alquímica y en organizaciones como los rosacruces y los francmasones. En la época moderna, el término teosofía se asocia con mayor legitimidad a figuras como Meister Eckhart, Giordano Bruno, Emanuel Swedenborg y Jacob Boehme.

Esta tradición esotérica no fue conocida, por supuesto, bajo el nombre de teosofía en Oriente, pero sus características principales son centrales en la literatura clásica del hinduismo, y su perspectiva es evidente tanto en la cosmovisión del budismo mahayana como en la filosofía del taoísmo y el *I Ching*.

Esta pretensión de universalidad se apoya en el hecho de que la cosmovisión teosófica, no importa cómo haya sido expresada, descansa en una fundamentación metafísica que se logra mediante el discernimiento de la esencia de las cosas tal como son, más que a través del razonamiento intelectual. Además, la búsqueda de este discernimiento ofrece la posibilidad de perfeccionar el alma humana y abarca una tradición de maestros iluminados cuya misión es conducir a la humanidad hacia su realización. Las verdades metafísicas, aunque no racionales, deben ser desarrolladas de manera racional, como «enseñanzas», pero su propósito no es elaborar o hacer prosélitos de su particular sistema o dogma filosófico. Más bien, pretenden alentar a los buscadores a explorar la naturaleza y el significado de la existencia, para probar la validez de sus valores en la experiencia, realizando así no sólo su propia autotransformación, sino la espiritualización de la humanidad.

H. P. Blavatsky y el movimiento teosófico moderno

Después de un período de considerable oscurecimiento en Occidente, la teosofía revivió a finales del siglo XIX. Actualmente, sea cual sea su filiación, todos los teosofistas están prácticamente de acuerdo en que el movimiento teosófico moderno es básicamente el resultado de la vida y la obra de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). H. P. B., como la llamaban sus seguidores, fue —y sigue siendo— una figura misteriosa, enigmática y polémica. Su vida fue muy pintoresca, llena de encuentros y acontecimientos extraordinarios, y su magnética y tempestuosa personalidad la hizo siempre interesante y provocadora para sus contemporáneos.

Nacida en 1831 en una aristocrática familia rusa, se casó joven para abandonar a su marido al cabo de muy poco tiempo y embarcarse en una serie de viajes que la llevaron a Egipto, India, Tíbet y las Américas, todo ello en un tiempo en el que pocas mujeres viajaban solas. Fue realmente un ejemplo notable de «mujer liberada», que perseguía sus intereses aunque tuviera que desafiar las convenciones y restricciones de su época. Esta actitud, junto con sus ideas filosóficas poco ortodoxas, la mantuvo en continuo conflicto con las costumbres de la cultura victoriana.

Desde los años de su niñez desplegó notables poderes psíquicos, incluida la percepción paranormal de «presencias». Una figura que se le apa-

reció debía cambiar su vida: el maestro indio que ella llamaba «M», y a cuyas enseñanzas consagró totalmente su vida. Ya en los primeros años de su vida parecía estar buscando su misión y desarrollando sus dones psíquicos.

No fue hasta su encuentro de 1873 en Nueva York con Henry Steele Olcott (1832-1907), conocido abogado y periodista, cuando su misión de largo alcance empezó a tomar forma. El encuentro tuvo lugar durante sus investigaciones de algunos fenómenos espiritistas que estaban despertando gran interés en aquel momento. Los dos escribieron numerosos artículos referidos a estos fenómenos en la prensa diaria de Nueva York, llamando así la atención de otros que se sentían atraídos por la tradición esotérica. Tan gran interés se despertó que comenzó a formarse un pequeño grupo alrededor de H. P. B. Ésta fue la génesis de la Sociedad Teosófica, que fue fundada en la ciudad de Nueva York el 17 de noviembre de 1875, con Olcott como presidente y Blavatsky como secretaria; sus miembros incluían a William Quan Judge, George Henry Felt, y C. C. Massey. Aunque pequeño en número, el movimiento se extendió rápidamente, y en muy pocos años se establecieron ramas en Gran Bretaña, Grecia, Alemania, Rusia, Francia y la India, atrayendo a personalidades notables como Thomas Edison, Alfred Russel Wallace, Sir William Crookes, y Camille Flammarion.

Los fines de la incipiente sociedad abarcaban al principio una variedad de objetivos esotéricos y espirituales, especialmente la tolerancia y el respeto por las tradiciones religiosas orientales y la condena de la ciencia materialista y la teología dogmática cristiana, lo que dio lugar a acusaciones de tendencias anticristianas contra la sociedad. Un pintoresco informe de los primeros días del movimiento en Nueva York, con «fenómenos ocultos» incluidos, puede encontrarse en el *Old Diary Leaves* de Olcott.[1]

Teosofía en la India

En un esfuerzo por ampliar el ámbito de la Sociedad Teosófica, Blavatsky y Olcott salieron para la India en 1878. Allí, inmediatamente despertaron interés no sólo entre los indios, sino también entre algunos angloindios influyentes, especialmente A. P. Sinnett, director de un periódico

1. H. S. Olcott, *Old Diary Leaves*, 6 vols., Adyar, Theosophical Publishing House, 1974; véase especialmente vols. 1 y 2.

muy leído, *The Pioneer*, y A. O. Hume, importante miembro del Servicio Civil. Para ellos se escribieron las famosas *Mahatma Letters to A. P. Sinnet* (1923), cuyos originales se conservan en el British Museum de Londres.

Desde el principio, Blavatsky había declarado que los verdaderos fundadores del movimiento teosófico eran dos misteriosos personajes indios que vivían en algún lugar remoto de los Himalayas, a los que identificó después como los mahatmas (o maestros) K. H. (Kuthumi) y M. (Morya). Sus enseñanzas fueron transmitidas a Sinnett y Hume mediante una serie de cartas que se decía habían sido transmitidas por medio de Blavatsky y otros *chelas* (discípulos reconocidos) de los dos mahatmas. La creencia en la presencia continua de estos mahatmas jugó un papel central en la vida de H. P. B. y en el movimiento teosófico moderno.

Hasta el final de su vida, Blavatsky escribió de manera prolífica, exponiendo de nuevo la tradición de la antigua sabiduría en términos que ella y sus maestros pensaban que serían comprensibles a la luz del conocimiento contemporáneo. El público estaba fascinado con su extraño material: su primera gran obra, *Isis sin velo* (1877), se agotó en nueve días. Durante los siguientes años de su vida, escribió numerosos artículos para las revistas que fundó, *Lucifer* y *The theosophist*, así como dos obras importantes, *La clave de la teosofía* (1899) y un clásico devocional, *La voz del silencio* (1889). En total, el conjunto de sus escritos, ahora publicados en una serie cronológica titulada *Collected Writings*, comprende doce volúmenes. *La doctrina secreta* (1888), que es sin duda su obra maestra, sigue siendo hoy el fundamento del pensamiento teosófico posterior.

A lo largo de estas obras, la autora se muestra conocedora de una gran variedad de temas que, dada su falta de educación convencional, no podía haber dominado fácilmente. Sus profusas referencias a la ciencia, la mitología, la filosofía y las religiones comparadas fueron causa de que le acusaran de plagio. La misma Blavatsky declaró repetidamente que las doctrinas ocultas que ella exponía no eran originales suyas, sino que se trataba de una transmisora pasiva de enseñanzas recibidas palabra por palabra de sus maestros tibetanos, que utilizaban las expresiones inglesas que estimaban más oportunas, incluidas algunas tomadas de otras obras, puesto que para ellos lo importante eran los conceptos, no las palabras. Blavatsky describió su método de escritura en una carta a su hermana Vera como expresión de lo que le era «mostrado»: imágenes, visiones, e incluso páginas enteras de un manuscrito aparecían ante ella y ella las co-



14. Ilustración de Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (Hanau, 1609).

piaba sin cuestionar su origen. Este método de escritura puede en parte explicar la extrema rapidez con la que pudo producir tantos manuscritos.

Acusaciones y ataques: el asunto Coulomb

Las acusaciones de plagio no fueran los únicos ataques lanzados contra H. P. B. En la India, ella y Olcott hicieron muchos amigos y adeptos a la teosofía dentro de la comunidad india. En una época en la que prácticamente no existía ningún contacto social entre los occidentales y la población nativa, ellos fraternizaron libremente con miembros de castas diferentes. Además, la revista que fundaron, *The theosophist*, era una voz vigorosa que apoyaba los valores de la cultura hindú, aun cuando condenara también prácticas tales como el matrimonio de niños y la estratificación de las castas y alegaran la importancia de la educación occidental. Aunque el respeto de Blavatsky por la religión de la India le valió el apoyo de los estudiosos indios, despertó el antagonismo de los misioneros cristianos, que en aquella época eran un grupo poderoso en la India.

Este antagonismo llegó a un punto culminante en lo que se llamó el asunto Coulomb. La Sociedad Teosófica había establecido su oficina central en Adyar, cerca de Madrás, en el sur de la India, donde Blavatsky y Olcott habían establecido su residencia. Entre los miembros del personal de la sociedad estaba el matrimonio Coulomb, en quienes Blavatsky confiaba lo bastante como para dejarles a cargo de sus habitaciones cuando ella se encontraba en Europa. Sin embargo, una serie de incidentes despertaron la animosidad de los Coulomb, y en 1884 publicaron un artículo en el *Christian College Monthly* denunciando la transmisión de las cartas de los mahatmas como un fraude. Esto creó tal tumulto de acusaciones y contraacusaciones que la Society for Psychical Research envió a Richard Hodgson, joven abogado educado en Cambridge, a Madrás a que investigara. El veredicto posterior, conocido como el Hodgson Report, fue contra Blavatsky, pero el caso fue reexaminado por la Society for Psychical Research en 1968 y de nuevo en 1986 y se declaró «no probado».[2]

2. El veredicto Hodgson fue publicado como *Report of the Committee appointed to investigate Phenomena connected with the Theosophical Society*, Society for Psychical Research, *Proceedings*, vol. III, Parte IX, diciembre de 1885. Sin embargo, en 1968 el problema fue sacado de nuevo a la luz y en 1986 se declaró que la investigación de Hodgson había sido defectuosa, y el caso contra Blavatsky se declaró «no demostrado». Véase Vernon Harrison, «J'accuse: an Examination of the Hodgson Report of 1885», *Journal of the Society for Psychical Research* 53 nº 803 (abril de 1986).

Aunque los miembros indios de la sociedad permanecieron fieles, esta discusión tuvo un efecto devastador sobre Blavatsky, y en marzo de 1885 dejó la India, se instaló en Londres, y comenzó a trabajar en *La doctrina secreta*. De esta obra enciclopédica ella misma dijo: «Las enseñanzas... contenidas en estos volúmenes no pertenecen a la religión hindú, zoroástrica, caldea ni egipcia, ni al budismo, el islam, el judaísmo o el cristianismo exclusivamente. La doctrina secreta es la esencia de todas ellas». Blavatsky murió en Londres en 1891.

El cisma dentro de la Sociedad

Mientras tanto, la Sociedad Teosófica prosperaba en América bajo la dirección de uno de sus fundadores principales, W. Q. Judge (1851-1896), miembro del New York Bar. Después de la partida de Olcott y Blavatsky para la India, Jugde se convirtió en secretario general y presidente de la que llegaría a ser conocida como la sección americana de la Sociedad Teosófica. Judge fue un excelente organizador y administrador, así como orador y escritor, y la sociedad creció rápidamente bajo su égida. De manera concurrente, Olcott, como presidente de la sociedad, viajó mucho a lo largo de la India, logrando nuevos miembros, estableciendo nuevas ramas y organizando el trabajo de la sociedad. En 1880 fue a Ceilán (Sri Lanka), donde, casi sin ayuda, reanimó la religión budista (que había declinado casi hasta el punto de extinguirse bajo la influencia de los misioneros cristianos) y estableció escuelas y colegios budistas. Ésta es una contribución por la que todavía es recordado en Sri Lanka.

Una de las personas más destacadas que se unieron a la sociedad en sus primeros días fue Annie Besant (1847-1933), de origen irlandés, que era conocida en Inglaterra como miembro de la socialista Sociedad Fabiana y una voz ardiente en el apoyo a la reforma del trabajo infantil. Besant fue adoptada como amiga y confidente por Blavatsky y rápidamente se convirtió en líder influyente del movimiento. A la muerte de Blavatsky, se despertó una profunda controversia sobre si debería ser Judge o Besant quien asumiera el papel de H. P. B. como articulador principal de la doctrina teosófica. Esto condujo al cisma en la sociedad en 1894. Setenta y cinco de las ramas americanas se separaron de la sociedad madre y formaron una nueva organización bajo la dirección de Judge. Sin embargo, su muerte dentro de ese mismo año dejó a la nueva sociedad

americana sin dirección. Surgió entonces una americana, comparativamente recién llegada, Katherine Tingley (1847-1929), que debía conducir esta rama del movimiento teosófico durante más de treinta años. Su más notable contribución fue la fundación de una comunidad teosófica en Point Loma, California, donde estableció programas de educación experimental y programas de agricultura.

Un tercer grupo se formó en Los Ángeles en 1909 bajo la dirección de Robert Crosbie (1849-1919), que había sido miembro de la sociedad de Point Loma. Crosbie formó un grupo de personas insatisfechas por la influencia creciente de la Sociedad Teosófica (Adyar) en los escritos de autores contemporáneos como Besant y Leadbeater. Querían centrarse en las enseñanzas originales de Blavatsky y Judge. Ésta fue la génesis de la United Lodge of Theosophists, grupo que todavía minimiza la organización formal y el papel de los llamados líderes.

Para la sensibilidad contemporánea, es sorprendente la importancia de las mujeres en la historia del movimiento teosófico, comenzando con Blavatsky y siguiendo con Katherine Tingley, cuyas innovadoras ideas perviven en muchos conceptos ecológicos y educativos habituales en la actualidad. Annie Besant es igualmente notable. Convertida en presidenta de la Sociedad Teosófica (Adyar) tras la muerte de Olcott, rápidamente se comprometió en causas sociales y educativas, estableciendo muchas escuelas para niños indios, niñas incluidas, así como instituciones de enseñanza superior como el Central Hindu College, actualmente Universidad Hindú de Benarés. Oradora y escritora de gran fuerza, fundó el influyente periódico *New India* y hasta tal punto defendió la causa del autogobierno indio que fue recluida por las autoridades británicas. Fue elegida presidenta del Congreso Nacional Indio, donde estuvo estrechamente relacionada con Mahatma Gandhi, aunque más tarde se distanció de él por el asunto de la dirección del movimiento de independencia, puesto que ella favorecía el Indian Home Rule más que la independencia completa.

Un estrecho compañero de Besant y coautor con ella de diversos textos fue un clérigo inglés, C. W. Leadbeater (1847-1934), uno de los escritores teosóficos más influyentes de la «segunda generación». Todos los libros de Leadbeater reflejan su propia percepción de la teosofía, como resultado de lo que él describe como sus investigaciones clarividentes. Una de las consecuencias más discutidas de esta clarividencia fue su descubri-

miento de un joven indio pobre, J. Krishnamurti (1895-1986), del que profetizó se convertiría en un maestro mundial espiritual de poder excepcional. Aunque Krishnamurti fue educado por los teosofistas —especialmente por Annie Besant— durante todos sus años de formación, rechazó la afiliación en 1927.

La Sociedad Teosófica en la actualidad

La Sociedad Teosófica, cuyas oficinas internacionales están en Adyar, Madras, India, tiene actualmente alrededor de treinta y cinco mil miembros, con secciones nacionales en treinta y siete países. El segundo grupo en importancia es la Sociedad Teosófica Internacional (ahora en Pasadena, anteriormente en Point Loma), que tiene alrededor de mil quinientos miembros con oficinas en Altadena, California. La United Lodge of Theosophist tiene unos mil doscientos asociados y casi dos docenas de logias por todo el mundo. Estas tres organizaciones son muy activas en la publicación de las obras de Blavatsky y otros escritores de los primeros tiempos. Además, la Theosophical Publishing House, empresa de la Sociedad Teosófica de América (Adyar) publica nuevas obras editadas en rústica bajo el nombre Quest Books, y publica también *Quest*, revista trimestral para el público en general.

A pesar de las diferencias individuales en la interpretación de las doctrinas teosóficas, todos los teosofistas mantienen una propuesta fundamental: la unidad de todos los seres. Esto fue formulado como el Primer Objetivo de la Sociedad Teosófica (Adyar):

1. *Formar un núcleo de la hermandad universal de la humanidad, sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color.*

Esta enérgica proclamación del valor intrínseco del ser humano, por encima de cualquier diferencia, se remonta a los años 1900, época en que estos valores eran ampliamente rechazados e incluso activamente combatidos por la cultura dominante.

A esta condición se añadieron dos objetivos que, aunque importantes, no exigen la misma lealtad directa de todos los miembros:

2. *Alentar el estudio comparado de las religiones, la filosofía y la ciencia.*
3. *Investigar las leyes inexplicadas de la naturaleza y los poderes latentes en el hombre.*

Además de estos objetivos, la Sociedad Teosófica (Adyar) ha adoptado un lema que resume su punto de vista esencial: «No hay religión más alta que la verdad».

Principios fundamentales de la teosofía

La metafísica en la que descansa la cosmovisión teosófica está expresada en la literatura clásica anteriormente mencionada, pero fue enunciada de manera más amplia por la obra definitiva de Blavatsky que lleva por título *La doctrina secreta*.

En el proemio a esta obra, se dice que la metafísica teosófica se basa en tres proposiciones fundamentales:

1. *Un Principio omnipresente, eterno, ilimitado e inmutable sobre el que toda especulación es imposible, dado que transciende la concepción humana.* Es «impensable e indecible» y sólo puede sugerirse; por consiguiente, es habitual referirse a él como Absoluto o Parabrahman, la «Realidad sin segundo».

Esta Realidad, aunque en sí misma negación absoluta (no es esto, no es eso), es sin embargo la fuente infinita y eterna de todo lo que fue, es, o será. Es el campo de la conciencia absoluta, la esencia más allá de toda existencia condicionada, pero cuyo símbolo condicionado es la existencia consciente. Desde el punto de vista del ser existente, esta condición de absoluto es percibida en el contraste de sujeto y objeto, interioridad y exterioridad, espíritu y materia. El universo parece estar penetrado por esos pares de opuestos, pero la teosofía mantiene que no son realidades independientes sino más bien aspectos polares de la única unidad en la que están sintetizados. La tensión que surge en el indivisible tejido del Uno por la tracción de esta complementariedad interior/exterior crea un «puente»: la atracción e interacción magnética entre los dos polos del ser, sin que ninguno desaparezca. La relación indisoluble entre espíritu o conciencia y materia constituye el terreno y la justificación del no-dualismo teosófico.

2. *La eternidad del universo in toto como un plano ilimitado, en el que periódicamente se manifiestan y desaparecen de forma incesante innumerables universos en el flujo y reflujo de una marea regular.* Se mantiene que el carácter cíclico, que es evidente en la secuencia universal de nacimiento,

maduración, senectud y muerte, así como en la alternancia regular del día y la noche, la actividad y el descanso, es una ley básica de la naturaleza. El cambio puede aparecer superficialmente como azar y caos, pero el teosofista lo ve como un aspecto ineludible del orden universal.

3. *La identidad fundamental de todas las almas con la Supra-alma universal, siendo ésta un aspecto de la Raíz desconocida. Además, hay una peregrinación obligatoria para cada alma a través del gran ciclo de la encarnación, de acuerdo con la ley kármica de acción y respuesta.* Dado que no existe posibilidad de una existencia consciente independiente sin individualidad, el alma debe adquirir individualidad, primero por el impulso natural y luego por esfuerzos autoinducidos y autoconcebidos, ascendiendo a través de todos los grados de inteligencia, del mineral a la planta hasta el arcángel más santo. La doctrina sostiene que no existen privilegios o dones especiales en los humanos, salvo aquéllos conseguidos a través del esfuerzo personal y el mérito a lo largo de toda una serie de experiencias de la vida encarnada.

EPISTEMOLOGÍA TEOSÓFICA

Históricamente, el esoterismo se enseñaba en escuelas mistéricas que elegían cuidadosamente a sus candidatos no sólo por su cualificación espiritual, sino también por su capacidad para guardar silencio y así proteger las enseñanzas de la degradación popular. Las mismas enseñanzas eran a menudo enigmáticas. Obras como *La doctrina secreta* están tan llenas de ambigüedades, digresiones y simbologías superpuestas que desconciertan y frustran al lector ocasional. El uso del lenguaje paradójico y simbólico como método válido para transmitir la verdad es, sin embargo, central para la epistemología teosófica, que considera el despertar de la intuición (*buddhi*) como esencial para el crecimiento espiritual. Por ejemplo, se enseña que la Realidad divina está más allá del alcance del pensamiento, pero también que puede ser conocida dado que está presente en cada uno de nosotros. Ese conocimiento no es racional, pero debe ser alcanzado por medio racionales; por lo tanto, la mente debe ser puesta en tela de juicio, pero también purificada y hecha transparente a la realidad. En consecuencia, el buscador recibe únicamente una orientación relativa y debe aprender por sí mismo cómo ejercitar la discriminación y el

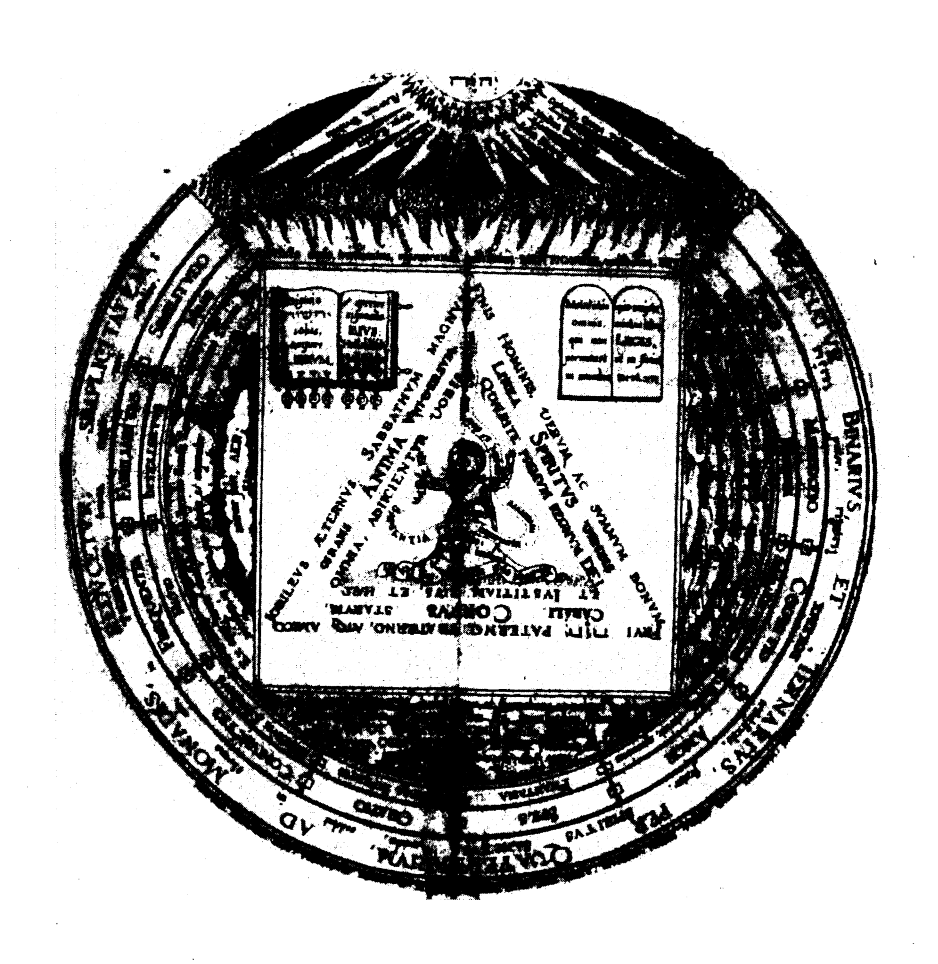
juicio en medio de una profusión de ideas e imágenes que están abiertas a muy diferentes interpretaciones.

Otro objetivo de este método es animar al discípulo a evitar la creencia ciega, a poner en duda todas las afirmaciones y estar preparado para abandonar la propia opinión en favor de una idea más liberadora. Como se ve, la teosofía no afirma ningún dogma; toma en serio la admonición del budismo de no aceptar ninguna afirmación que cualquiera pueda hacer (aunque fuera el mismo Buda) a menos que esté de acuerdo con la propia razón. En resumen, se mantiene que es más valiosa la búsqueda de la verdad que su posesión, pues lo que aceptamos como verdad es siempre problemático en el mundo fenoménico. Por eso nuestras ideas exigen una evaluación constante, no sólo a la luz del aumento de los conocimientos, sino también con relación a nuestro propio crecimiento en la comprensión; pues, en última instancia, el sí dentro de nosotros, siendo divino, debe ser nuestro gurú supremo.

Mente cósmica

La tarea principal de cualquier metafísica es relacionar la Realidad nouménica con sus consecuencias en el mundo fenoménico. La teosofía considera el cambio y el proceso como los instrumentos indispensables por los que lo Real llega a actualizarse en el mundo y de esta manera puede ser realizado. Este proceso carece de finalidad, pero es de carácter teleológico, estando su *telos* incorporado en el trayecto de la vida consciente para cumplimiento de ésta y realizar así su esencia divina.

Puesto que la consciencia o espíritu es la expresión primera de lo Real, su objetivación en el mundo exige un «ropaje» o vestidura: en otras palabras, estructuras materiales apropiadas. La mediación de esta realización es la Mente divina, Nous, o Mahat, que trabaja desde dentro del mismo corazón de la materia para crear formas en consonancia con su naturaleza esencial, que es definida en términos platónicos como lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello. De esta manera el universo es considerado como inteligente (ya que está animado por el poder creador o *Logos* de la Inteligencia divina) e inteligible (ya que su orden y coherencia intrínsecos lo abren a la comprensión humana). El teosofista no tiene dificultad en reconciliar el carácter eterno y estático del mundo arquetípico



15. Ilustración de Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (Hanau, 1609).

con el dinamismo del cambio evolutivo, dado que el primero representa aspectos de la Realidad ideal, y el último proporciona los medios para actualizarlos en el mundo.

La unidad y coherencia fundamental del universo se despliegan de forma especialmente llamativa en el orden que impregna toda la naturaleza, no sólo en la uniformidad de las leyes físicas, sino también en las proporciones musicales y matemáticas de todas las formas, desde los cristales y las plantas hasta el movimiento de las galaxias. Esta concepción pitagórico-platónica de un orden armónico subyacente se revela en la persistente geometría de la forma dinámica, testimonio visual del paso de la unidad indivisible a la unidad-en-la-multiplicidad.

Teoría evolutiva

La doctrina teosófica de la emanación, por la que la aparición de formas físicas diversificadas es precedida por una involución de la conciencia en la materia, rechaza la visión mecánica o fisicista del desarrollo en favor de un proceso de despliegue «desde el interior al exterior». Éste comienza en el mismo momento en que el universo nace, o es despertado de nuevo a la actividad, como diría el teosofista, tras un período durmiente o *pralaya*. En ese momento, la unidad indivisa se rompe y el tiempo comienza. Visto así, la involución es el movimiento de la unidad a la diversidad; la evolución es la realización de la unidad en medio de la diversidad.

El proceso del mundo, resumido en la doctrina hermética «como es arriba, así es abajo», se ve como iniciado por inteligencias espirituales, o *logoi*, que han aparecido en las grandes tradiciones religiosas como ángeles, rishis, devas, elohim, serafines, y otros seres semejantes. Estas encarnaciones o personificaciones del poder creador de la Inteligencia divina se convierten en agentes de su acción, que nunca cesa en tanto persiste el universo.

Considerada desde esa perspectiva, la continuidad de la naturaleza es testigo del papel de la conciencia o mente en la autoorganización en cada nivel. Para los teósofos, la evolución de las formas biológicas es principalmente un crecimiento de la conciencia correspondiente a un nivel particular de existencia: un continuo proceso de aprendizaje, del mineral a la

planta, al animal, al humano (y más allá al sobrehumano). La evolución no cesa con la realización de la condición humana, sino que se interioriza como la búsqueda de la unión con el Sí verdadero, espiritual. El objetivo de la evolución, que es autodesarrollo, autorrealización, y autotranscendencia, es por tanto inherente al proceso.

LA JERARQUÍA DEL SER

La teosofía considera el mundo físico como un dominio que, lejos de ser la única esfera de vida, está interpenetrado por una jerarquía de otros campos, o niveles de organización, todos los cuales son esenciales para la vida. Éstos han sido sistematizados en formas diversas, pero siempre con una relación interna semejante al sistema armónico pitagórico. La manera en la que el uno se convierte en tres (mientras permanece en sí mismo uno) se despliega por progresión natural en siete (a, b, c, ab, ac, bc, abc). Este proceso de desarrollo orgánico prolifera para producir un sistema jerárquico de dominios que se interpenetran y que se han conceptualizado en formas evocadoras de los campos modernos, en los que cada uno representa una condición continua a través del espacio. Se alinean por grados de sutileza desde el más espiritual al más material, pero están todos presentes simultáneamente en el mundo. Los teósofos mantienen que el espíritu no está nunca enteramente «puro», esto es, completamente disociado de la materia, en los mundos fenoménicos. Del mismo modo, la materia no está nunca sin la conciencia o espíritu que mora en ella, incluso en su condición más elemental.

Coincidiendo con la visión del Vedanta Advaita según el cual el *atman*, o el sí supremo en el individuo, es idéntico a *Brahman*, el sí universal, la teosofía mantiene que la conciencia universal, que es la esencia de toda vida, constituye el centro de la conciencia individual o ser último en cada alma. Ya que la humanidad es inseparable del proceso cósmico, la séptuple jerarquía de los dominios —o campos— universales de conciencia y materia/energía tiene en los seres humanos una jerarquía de principios complementaria. Éstos, a los que se hace referencia como vehículos o cuerpos, pueden ser pensados como localizaciones en un campo universal.

Esta naturaleza séptuple es descrita como sigue: en el nivel más profundo, *atma* (esto es, *atman* reflejado en el alma individual) es el principio

de acción o ser verdadero, caracterizado por la intencionalidad o voluntad-de-ser; el siguiente, *buddhi*, o discernimiento, está caracterizado por la intuición o conocimiento directo, dado que es la primera vestidura del sí. Juntos, forman la *mónada* o alma espiritual, que engloba a todos los seres vivos. El tercer principio, *manas*, o mente, es doble en carácter y función: un aspecto es unitivo y sintetizador, y es el reflejo de los dos principios superiores; el segundo es discursivo, analítico y recopilador de información, y está vuelto hacia afuera, al mundo exterior. Como tal, está estrechamente unido al nivel siguiente, el del sentimiento y el deseo, y al aspecto vital o función-de-vida del cuerpo físico, llamado a veces *pránico* o etéreo.

Se mantiene que lo físico es el instrumento necesario de todas estas funciones superiores, pues el *atma*, o sí verdadero, sólo puede expresarse en el mundo por medio de un ropaje físico (*upadhi*) en el que sus poderes de intencionalidad, inspiración, razón y compasión pueden ser focalizados para crear una vida que refleje esos valores. En consecuencia, la teosofía no se considera alejada del mundo, preocupada sólo por las realidades supramundanas, sino como una doctrina práctica dirigida a la integración y autotransformación de los seres humanos.

EL PAPEL DE LA HUMANIDAD

En *La doctrina secreta* se afirma que «todo en la naturaleza tiende a convertirse en hombre». Este aparente antropomorfismo indica una percepción de que, en la persona humana, la mente de la naturaleza ha alcanzado un punto crítico en la evolución, lo que podría llamarse una trascendencia, dado que marca un desarrollo completamente nuevo en la vida autoconsciente. La mente que puede iniciar la acción autorreflexiva proporciona control, permite la novedad y la invención, discrimina y ejercita la elección, y por ello ofrece la posibilidad de la libertad individual. Los teósofos coinciden con la visión oriental, sin embargo, de que la mente también nos separa de la realidad, nos descarría mediante su condicionamiento, y es fácilmente apresada por el deseo así como engañada por el egoísmo. Ya que la doble naturaleza de la mente la hace liberadora y limitadora, la persona humana debe aprender a integrar sus funciones para colocarlas al servicio del Sí espiritual, tarea que está muy lejos de completar.

Desde el punto de vista teosófico, los seres humanos han habitado la tierra desde hace muchísimo tiempo. Uno de los aspectos más polémicos de *La doctrina secreta* es su insistencia en que la historia de la humanidad abarca épocas de tiempo cuya duración es equivalente a los *yugas* del sistema hindú. La paleontología moderna, a diferencia de la ciencia del siglo XIX, reconoce que la raza humana se desarrolló a partir de ancestros directos desde hace al menos tres millones de años, un período que empieza a aproximarse a la afirmación de Blavatsky. Pero no se ha descubierto ninguna prueba que apoye su afirmación de que los seres humanos desarrollaron en el pasado culturas que periódicamente surgieron, cayeron y luego desaparecieron, no dejando ningún registro aparte de los informes legendarios de todas las partes del mundo sobre diluvios e inundaciones, como el mito de la Atlántida. Blavatsky mantiene que todos ellos se basaban en hechos. Su detallado informe de las llamadas razas anteriores (que representan etapas de desarrollo más que tipos antropológicos), a través de las cuales todas las almas humanas han evolucionado por vía de encarnación repetida, sigue siendo una hipótesis interesante pero no demostrada.

La teoría evolucionista teosófica sostiene que los seres humanos no han realizado todavía plenamente su humanidad y continuarán evolucionando en un futuro con un despliegue espiritual casi ilimitado. El papel de los modelos para ese crecimiento son las grandes figuras religiosas, como Buda, Cristo, Moisés y Lao Tzu, así como la jerarquía de santos y sabios a lo largo de toda la historia, todos los cuales prefiguraron en sus vidas lo que la humanidad como un todo alcanzará algún día. Estas figuras no son consideradas como figuras milagrosas o personajes aislados de la humanidad, sino más bien como guías espirituales y ejemplos, cuya compasión por «la gran huérfana, la humanidad» los hace aparecer periódicamente como maestros de los seres humanos, como en la tradición Bodhisattva del budismo mahayana. Es a los miembros de esta fraternidad espiritual, los mahatmas o maestros, a quienes los teósofos deben, según afirman, sus doctrinas.

Karma y reencarnación

Íntimamente asociados a la idea de un progresivo autodesarrollo e iluminación están los conceptos de karma y reencarnación, que pueden ser considerados como el mecanismo por el que se lleva a cabo el pro-

ceso de desarrollo interior. El karma, la ley de la causalidad universal, no es ni un fatalismo ni un determinismo rígido; esta ley nos enseña que somos lo que hemos hecho de nosotros mismos y que somos responsables de esta condición. Por eso autonomía y oportunidad son el significado básico de karma. Esto supone un sentido del equilibrio cósmico: de acción y reacción, el equilibrio de fuerzas y el mantenimiento de la armonía dinámica. Karma es así el principio de justicia universal.

La reencarnación es un concepto anexo al karma, tanto en el hinduismo como en el budismo. Dado que las semillas acumuladas de las pautas y los impulsos kármicos pasados no pueden ser agotados en el tiempo de una sola vida, son necesarias encarnaciones múltiples y repetidas para que estas semillas puedan dar fruto. La vida es como una escuela que nos enseña lecciones espirituales y otras que necesitamos aprender; cuando estas lecciones han sido absorbidas, como en la iluminación individual, la encarnación se mantiene de manera voluntaria más que forzada, en una posición semejante a la del mahayana y el budismo tibetano.

Teosofía y religión

Quizás la contribución mayor del movimiento teosófico en los tiempos modernos haya sido acabar con los falsos conceptos y prejuicios de Occidente sobre las tradiciones religiosas de Oriente. En armonía con el segundo objetivo de la sociedad, los teósofos de Europa y América presentaron consecuentemente una percepción más auténtica de estas tradiciones, que hasta entonces habían sido despachadas como inferiores al pensamiento religioso occidental. Con la excepción de figuras aisladas como Emerson, Thoreau y los transcendentalistas de Nueva Inglaterra, los intelectuales del siglo XIX prestaron poca atención a la espiritualidad hindú y budista. La grandeza de estas tradiciones fue tan trivializada que no se tomaron seriamente como ontologías que debían ser alineadas junto a las formas occidentales de contemplar la realidad. No fue hasta finales del siglo XIX, después de la aparición del movimiento teosófico, cuando se estimuló el interés por el pensamiento oriental y se aceleró su difusión por Occidente desde numerosas perspectivas. Este proceso acumulativo ha continuado y se ha intensificado en este siglo, de manera que hoy existe un amplio interés y respeto por todas las grandes tradiciones religiosas de

Oriente. Allí donde este logro sea una realidad, no es independiente de la realización del citado segundo objetivo de la Sociedad Teosófica.

Teosofía y ciencia

El impulso en favor del ecumenismo es inherente al movimiento teosófico, aunque ni mucho menos ese espíritu podría servir para resumir lo esencial del movimiento. Lo que es más inhabitual en la cosmovisión espiritualmente orientada es la percepción radical de la Realidad fundamental como base del mundo natural. En la época en que se escribió *La doctrina secreta* la ciencia era uniformemente determinista y mecanicista, en formas que el siglo XX ha desautorizado por completo. Anticipando las conclusiones de la teoría de los campos y de la teoría de la relatividad de Einstein, así como de la mecánica cuántica, Blavatsky propuso un universo en el que átomos y fuerzas eran reemplazados por el espacio, el tiempo, el movimiento y la energía, dando lugar a una representación de un universo dinámico muy adelantado a su tiempo.

Quizás sus conceptos más revolucionarios estaban relacionados con la unidad y la universalidad de la conciencia y la percepción de mente y materia como corrientes paralelas de desarrollo que surgen de un terreno común. Vida y mente, que se despachaban despectivamente como epifenómenos en la época de Blavatsky, son ahora percibidos por algunos científicos como David Bohm y George Wald como inherentes a la naturaleza. La afirmación contemporánea de que «la vida no aparece ya como un fenómeno que se despliega en el universo; el universo se hace cada vez más vivo»,[3] está cercana a la concepción de Blavatsky de la vida como algo ya latente en el universo, lista para surgir espontáneamente cuando se den el momento y las condiciones adecuadas.

Teosofía y arte

Para un estudiante de arte de principios del siglo XX, es evidente que las ideas teosóficas ejercieron una importante influencia en el desarrollo

3. Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe*, Nueva York, Pergamon, 1980, pág. 9.

del expresionismo abstracto, especialmente en la obra de Kandinsky, Mondrian y Klee. Kandisky escribió acerca de su obra como una clave que encarna los principios teosóficos, especialmente la visión no dualista en la que mente y materia no son radicalmente diferentes, sino más bien «modificaciones relativas la una de la otra».[4] En su aplicación de esta visión, Kandinsky debe mucho a la obra de C. W. Leadbeater, cuyas clarividentes investigaciones en los modelos de energía dinámica creados por el pensamiento y la emoción fueron publicadas en 1901.[5] Mondrian se unió a la rama alemana de la Sociedad Teosófica en 1909, y en este período se inspiró en Blavatsky y en la obra de Rudolf Steiner para su estética. Las obras principales de este período (como «Evolución») contienen elementos que son muy específicamente teosóficos.

La teosofía tuvo también una influencia vital en el renacimiento literario irlandés de finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente en las obras de George Russell (A. E.), William Butler Yeats, Charles Johnston y, más indirectamente, James Joyce.

CONSECUENCIAS ÉTICAS

Como todo sistema cosmogónico, la teosofía puede parecer especulativa y abstraída del mundo de la experiencia. Sin embargo, y dado que el mundo se deriva de la Realidad divina, mantiene que lo espiritual está siempre-presente y es accesible en la inmediatez de la vida cotidiana. Puesto que recalca que la tarea de la humanidad es llegar a hacerse consciente de su espiritualidad innata, darle soberanía en la vida, y utilizarla como base para la acción, no es suficiente captar lo esencial de la cosmovisión teosófica de manera intelectual. Los principios deben ser practicados en la vida diaria, utilizados como fundamentos de esa opción, y realizados por sus consecuencias éticas en todas las relaciones humanas.

Se mantiene que la fraternidad es un hecho de la naturaleza, no un asunto derivado de la especulación humana o de un juicio de valor. Por consiguiente, se convierte en criterio con el que se mide toda moral hu-

4. Wassily Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art*, Nueva York, Dover, 1977 (trad. cast.: *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Paidós, 1999).

5. Annie Besant y C.W. Leadbeater, *Thought-Forms*, Adyar, Theosophical Publishing House, 1925.

mana. La interpretación del significado de la fraternidad y sus aplicaciones a la vida personal se mantiene sin embargo como un asunto de responsabilidad individual. La elección personal, por lo tanto, debe basarse en la búsqueda de la unidad de la vida como principio de acción y debe alcanzarse mediante un esfuerzo constante por descubrir las raíces de nuestra propia motivación. La idea de que el crecimiento humano es progresivo, y de que el desarrollo espiritual humano está en las manos de uno mismo, conduce a una profundización del sentido de la responsabilidad para el estado del mundo que es nuestra creación humana.

Una sucinta afirmación de las consecuencias éticas representadas por la cosmovisión teosófica ha sido formulada como sigue (Sociedad Teosófica de América):

COSMOVISIÓN TEOSÓFICA

La Sociedad Teosófica, reservando para cada miembro una libertad plena para interpretar aquellas enseñanzas conocidas como teosofía, se dedica a preservar y realizar la sabiduría eterna, que incluye una cosmovisión y una visión de la autotransformación humana.

Esta tradición se basa en algunas proposiciones fundamentales:

1. El universo y todo lo que existe en él está interrelacionado y es un conjunto interdependiente.

2. Todo ser existente —desde el átomo a la galaxia— está enraizado en la misma Realidad universal creadora de vida. Esta Realidad lo penetra todo, pero nunca puede ser la suma de sus partes, dado que transciende todas las expresiones. Se revela en los procesos intencionados, ordenados y significativos de la naturaleza, así como en las partes más profundas y recónditas de la mente y el espíritu.

3. El reconocimiento del valor único de todo ser viviente se expresa en el respeto a la vida, la compasión hacia todos, la comprensión de la necesidad de todos por encontrar la verdad por sí mismos y el respeto hacia todas las tradiciones religiosas. Los caminos en que estos ideales se convierten en realidades en la vida individual son la elección privilegiada y el acto responsable de todo ser humano.

Fundamental para las preocupaciones de la teosofía es el deseo de promover la comprensión y la hermandad entre las gentes de todas las razas, nacionalidades, filosofías y religiones. Por consiguiente, todas las personas, cualesquiera sea su raza, credo, sexo, casta o color, están invitadas a participar igualmente en la vida y trabajo de la Sociedad. La Sociedad Teosófica no impone ningún dogma, sino que apunta hacia la fuente de la unidad más allá de todas las diferencias. La devoción a la verdad, el amor a todos los seres vivos, y el compromiso con una vida de altruismo activo son los signos del verdadero teósofo.

BIBLIOGRAFÍA

Barker, A. Trevor (comp.), *The Mahatma Letters to A.P. Sinnett*, Londres, T. Fisher Unwin, 1923, 3ª edición revisada por Christmas Humphreys y Elsie Benjamin, Adyar, Theosophical Publishing House, 1962 (trad. cast.: *Las cartas de los mahatmas M. y K. H. a A. P. Sinnett*, Barcelona, Teosófica, 1994).

Besant, Annie, *The Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teachings*, 1924, Adyar, Theosophical Publishing House, 1972.

Blavatsky, Helena P., *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, 2 vols., Nueva York, J.W. Bouton, 1877, Pasadena, CA, Theosophical Press, 1972 (trad. cast.: *Isis sin velo*, México, Novedades de libros, s. f.).

—, *The Key to Theosophy*, Londres, Theosophical Publishing Society, 1889; reedición: Londres, Theosophical Publishing House, 1968 (trad. cast.: *La clave de la teosofía*, Buenos Aires, Saros, 1954).

—, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, 2 vols., Londres, Theosophical Publishing Co., 1888, 2 vols., edición con introducción histórica, editada por Boris de Zirkoff, Adyar, Theosophical Publishing House, 1978 trad. cast.: *La doctrina secreta*, 6 vols., Madrid, Cárcamo, 1978.

—, *The Voice of the Silence, Being Chosen Fragments from the «Book of the Golden Precepts»*, Londres, Theosophical Society, 1888, Reedición: Wheaton, IL, Theosophical Publishing House, 1992 (trad. cast.: *La voz del silencio*, Buenos Aires, Kier, 1955).

Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived, a History of the Theosophical Movement*, Berkeley, CA, University of California Press, 1980.

Cranston, Sylvia, *H.P.B., The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, Nueva York, Tarcher/Putnam, 1993.

Ellwood, Robert S., *Theosophy, a Modern Expression of the Wisdom of the Ages*, Wheaton, IL, Quest Books, 1986.

Gomes, Michael, *The Dawning of the Theosophical Movement*, Wheaton, IL, Theosophical Publishing House, 1987.

Jinarajadasa, C. (comp.), *The Golden Book of the Theosophycal Society*, Adyar, Madrás, India, Theosophical Publishing House, 1925.

Judge, William Quan, *The Ocean of Theosophy*, 1893, Pasadena, CA, Theosophical University Press, 1964.

Nicholson Shirley, *Ancient Wisdon, Modern Insight*, Wheaton, IL, Quest Books, 1985.

Santucci, James A., *Theosophy and the Theosophical Society*, Department of Religious Studies Seminar Paper Series 39, Fullerton, CA, California State University, 1984.

Sinnett, A.P., *Incidents in the Life of Madame Blavatsky, Compiled from Information Supplied by her Relatives and Friends*, Londres George Redway, 1886. Reedición: Londres, Theosophical Publishing Society, 1913 (abreviada)

Theosophical History: A Qarterly Journal of Research, fundada por Leslie Price en 1985; director James A. Santucci, que es también director del Theosophical History Center Publications, que ha publicado once libros hasta la fecha, incluyendo el importante libro de Joscelyn Godwin, *The Beginnings of Theosophy in France*, Fullerton, CA, California State University, 1989.

Theosophical Movement, Parte I, 1875-1925, Nueva York, E. P. Dutton, 1951. Parte II, 1875-1950, Los Ángeles, Cunningham, 1951.

Capítulo XII

René Guénon y la escuela tradicional

Jean Borella

I. René Guénon

A. *Su vida*

1. Infancia y adolescencia (1886-1905)

René-Jean-Marie-Joseph Guénon, nacido en 1886, en Blois, Anjou, en el apacible valle del Loira, procedía de una antigua familia de la pequeña burguesía dedicada a la viticultura. Su padre, Jean-Baptiste, sin interés por las actividades vinícolas, cursó estudios de arquitectura, lo que explica quizás en parte la cualidad de «constructor intelectual» de que su hijo dará testimonio en su obra. Viudo sin hijos, Jean-Baptiste Guénon se casó a los cincuenta y dos años con Anna-Léontine Jolly, de treinta y tres. Una niña, nacida en 1883, murió a los tres años, poco tiempo antes del nacimiento de René. Hijo único, de salud delicada, bautizado muy pronto, el joven Guénon tuvo una infancia pródiga en atenciones. La hermana de su madre, Madame Duru, viuda, institutriz en Blois, no tenía hijos y volcó sus afectos sobre su sobrino, enseñándole a leer y escribir. Fue sólo en 1898, un año después de su primera comunión y confirmación, cuando Guénon entró en Notre-Dame des Aydes, colegio religioso de Blois, donde realizó con éxito sus estudios, aunque lo dejará en 1901, después de un desacuerdo con su profesor de francés, para seguir los cursos del colegio Augustin Thierry, en enero de 1902. Estuvo allí tres años, pasando con

éxito sus exámenes de bachillerato en filosofía en 1903, luego en matemáticas en 1904, revelándose como el mejor alumno del colegio, tan dotado para las matemáticas como para la filosofía.

Llegado a París en octubre de 1904, se inscribe en el colegio Rollin, en matemáticas especiales, para preparar el ingreso en la universidad, y, eventualmente, en la escuela politécnica. Pero no puede seguir el ritmo de trabajo que se le impone ni soportar la promiscuidad del internado. Un segundo año no hace sino acentuar su retraso. Inútil obstinarse. Por otra parte, Guénon ha escuchado otra llamada. Su vida toma repentinamente un curso nuevo. Renunciando definitivamente a una carrera científica, tras haber dejado el agitado Barrio Latino por la calma de la Isla de Saint-Louis, donde vivirá hasta su partida a Oriente, a finales de 1906 emprende la búsqueda de la «palabra perdida» que le conducirá a encuentros más decisivos.

2. La formación doctrinal (1906-1912)

En cierto sentido, todos los «misterios» de su existencia, sobre los que sus biógrafos se interrogan, se sitúan en el período 1906-1912. Esos «misterios» atañen esencialmente a cuestiones de dos tipos: a) la adhesión de Guénon a varias organizaciones pretendidamente (o legítimamente) iniciáticas, a fin de verificar sus pretensiones; b) su encuentro con los maestros orientales que le comunican directamente el conocimiento de sus tradiciones respectivas. Examinemos brevemente estos dos puntos.

A los veinte años, en 1906, Guénon frecuenta los cursos de la Escuela Hermética, que constituía la «antena» exterior del movimiento ocultista, dirigido entonces por Papus (doctor Gérard Encausse). Se integra en todas las organizaciones controladas por Papus, entre ellas la orden martinista, que se remite a Martinès de Pasqually. Pero Papus sostenía tesis (espiritismo, reencarnación) que Guénon rechazaba. En 1908, algunos amigos martinistas propusieron a Guénon que asumiera la dirección de una orden del Temple Renovada (O. T. R.), de efímera duración, puesto que fue disuelta, a instancias de Guénon, a finales de 1911. Lo más sorprendente, sin embargo, es la existencia revelada por Jean-Pierre Laurant[1] de las actas de las sesiones de la O. T. R., que contienen en forma de bre-

1. *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, Lausana, L'Age d'Homme, 1975, págs. 46-49.

ves epígrafes la casi totalidad de la obra guenoniana. La O. T. R. fue ocasión de una ruptura tormentosa con el ocultismo (1909), lo que permitió a Guénon dejar igualmente ciertas organizaciones masónico-ocultistas de regularidad incierta y solicitar su vinculación a la logia Thebah, dependiente regularmente de la Gran Logia de Francia (Rito Escocés Antiguo y Aceptado). Por fin, siempre en 1909, Guénon entra en la Iglesia gnóstica (fundada por Jules Doinel en 1889) y que se pretendía la restauración auténtica del catarismo histórico. Es consagrado obispo y toma el nombre de Palingenius. A iniciativa de Synesius (Fabre des Essarts), patriarca de esta Iglesia, funda una revista, *La Gnose*, cuya dirección asume durante tres años, hasta su desaparición voluntaria en 1912. Guénon publicará allí sus primeros artículos.

¿Cuál fue la razón de estas múltiples adhesiones? Considerando la obra ulterior, resueltamente hostil al ocultismo, al teosofismo, al gnosticismo, a todos los grupos pseudoiniciáticos, y si hemos de creer a Guénon, la única razón fue verificar la autenticidad de sus pretensiones.[2] ¿Hacía falta, sin embargo, adherirse para ello a todas esas organizaciones? ¿No bastaba lo grotesco de sus teorías para desautorizarlas? En cualquier caso, Guénon no podía realizar tal trabajo de verificación sin disponer de un criterio de discriminación doctrinal ni sin conciencia de una misión que cumplir. ¿De dónde procedía esa doctrina y esa misión?

En cuanto a la doctrina metafísica, los textos lo demuestran, Guénon la dominó muy pronto. Los artículos publicados de noviembre de 1909 a febrero de 1912 en *La Gnose* contienen lo esencial de *El hombre y su devenir según el Vedanta* (1925) y de *El simbolismo de la cruz* (1931). Por otra parte, los conocimientos lingüísticos que suponen[3] difícilmente pueden adquirirse en menos de uno o dos años, lo que nos remite al comienzo de 1908. Por último estos estudios, que se refieren al hinduismo, al taoísmo y al islam,[4] dan cuenta de un saber que Guénon

2. Según Noële Maurice-Denis Boulet («L'ésotériste René Guénon. Souvenirs et jugements», en *La Pensée Catholique*, nº 77, 1962, pág. 23), Guénon habría declarado no haber estado entre los neognósticos «más que para destruirlos».

3. Guénon tenía una memoria excelente. Aparte de latín y griego, leía italiano e inglés, sabía un poco de hebreo y tenía un cierto conocimiento de sánscrito. En su retiro de Egipto adquirió una buena práctica del árabe. Se le atribuye a veces (sin duda por error) conocimientos de alemán, español, ruso y polaco. (Véase Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, París, Traditionnelles, 1958, pág. 85 (trad. cast.: *La vida simple de René Guénon*, Barcelona, Obelisco, 1987); este libro, escrito por un amigo de Guénon, proporciona de alguna forma su biografía «oficial».

4. P. Chacornac, *op. cit.*, pág. 42.

afirma haber recibido, no por libros sino directamente. ¿Quiénes fueron esos instructores?

En primer lugar hindúes, que persuadieron a Guénon de que el hinduismo constituía la emanación más directa de la Tradición primordial. Ninguna biografía ha podido proporcionar nunca la menor indicación sobre ellos; pero su existencia no parece dudosa. Además, el estudio atento de las exposiciones guenonianas nos permite afirmar que se trataba de representantes de un Vedanta tradicional y «ortodoxo», que se remonta sin duda a Shankara, pero que representa también una síntesis «escolástica» de comentarios ulteriores, en particular de Vijñâna Bhikshu (siglo XVI), y que integra a la metafísica una parte de la cosmología (*sâmkhya*). No es, pues, un Vedanta de historiador erudito, sino el mismo que se enseña oficialmente en las escuelas vedánticas. Este punto es absolutamente fundamental.

Después, taoístas. En la Escuela Hermética, como en la Iglesia gnóstica, Guénon había conocido a dos franceses, Léon Champrenaud (1870-1925) y Albert de Pouvourville (1862-1939), que ejercieron sobre él una influencia cierta. El segundo, en particular, oficial en Tonkin y que, en China, había recibido la iniciación taoísta y había traducido el *Tao-tö King*,[5] desempeñó, en la formación de su pensamiento, un papel importante. Sin embargo, también Guénon tuvo contacto directo con un taoísta chino, un hijo del maestro de Matgioi, venido a Francia para ayudarle a traducir el *Tao-tö King*, y, según testimonio de Chacornac, «recibió más de lo que había recibido Albert de Pouvourville».[6]

Ahora bien, ¿es solamente un conocimiento doctrinal el que fue comunicado a Guénon en esos dos encuentros? Probablemente no. Esta enseñanza fue acompañada cada vez de la transmisión de un rito iniciático,[7] lo que es igualmente cierto de su tercer encuentro con Oriente, bajo el signo del islam. En 1912 se vinculó a la *tarîqah* del Sheikh Elish Abder-Rahman el Kebir, ilustre sabio de El Cairo al que dedicó *El simbolismo de la cruz*. La bendición le fue dada, de parte de su maestro, por Abdul Hâdi

5. Sobre Albert de Pouvourville, véase J. P. Laurant, *Matgioi. Un aventurier taoïste*, París, Dervy, 1982. Su traducción del *Tao-tö King* es unánimemente considerada como inutilizable.

6. P. Chacornac, *op. cit.*, pág. 43.

7. Frithjof Schuon, que lo conoció personalmente, nos ha declarado que Guénon había recibido cuatro iniciaciones rituales: masónica, hindú, taoísta y sufí. Sólo la iniciación sufí, a partir de su estancia en Egipto, y sobre la base de una práctica oficial del exoterismo islámico, fue puesta espiritualmente en práctica.

(pintor sueco cuyo nombre era Ivan Aguéli), colaborador de *La Gnose*. No volveremos sobre este paso al Islam que Guénon no consideraba como una conversión, sino como la más apropiada de las posibilidades de iniciación. Fue, por otra parte, también en 1912 cuando Guénon rompió definitivamente con el pseudoesoterismo, sus organizaciones y sus revistas: vemos en esta ruptura una consecuencia de su vinculación al Islam. En adelante, los ejes de su doctrina y el sentido de su función están fijados.

3. El metafísico de la Isla de Saint-Louis (1912-1930)

1912 marca un giro en su vida, no solamente por su vinculación al Islam, sino también por su matrimonio con Berthe Loury, institutriz asistente de Madame Duru, su tía, que viene a vivir con la joven pareja a la calle Saint-Louis-en-l'Ile (donde Guénon reside desde 1906). En 1918, Françoise, una sobrina de cuatro años se les une para reemplazar al hijo que Berthe no podía tener. Vivirá en el seno de este triple afecto femenino durante diez años. Y, como es preciso también ganarse la vida, Guénon —que ha quedado exento de cumplir el servicio militar por razones de salud— obtiene, en 1915, una licencia de filosofía en la Sorbona, pasando luego el segundo ciclo de la enseñanza superior con una memoria sobre el significado del cálculo infinitesimal en Leibniz, trabajo que le proporcionará la materia para un libro sobre los *Principios del cálculo infinitesimal* (1946). Intenta conseguir el título de profesor en 1919, pero fracasa en el examen oral. Por fin, en 1921, pretende presentar como tesis doctoral su primer libro: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* pero choca con el rechazo del orientalista Sylvain Lévi. Sus diplomas le permitirán sin embargo enseñar filosofía en diferentes establecimientos privados, con algunas interrupciones, de 1915 a 1929.

Durante este período Guénon escribe mucho: obras exigidas por las circunstancias (*El teosofismo*, *La crisis del mundo moderno*, *Autoridad espiritual y poder temporal*, etc.), pero también exposiciones «intemporales» sobre la metafísica tradicional (*El hombre y su devenir según el Vedanta*, *El rey del mundo*, *El esoterismo de Dante*). Colabora con numerosas revistas,[8] frecuenta medios diversos, es apreciado por Léon Daudet y cier-

8. Entre ellas la revista católica *Regnabit* en la que publicará, de 1925 a 1927, una serie de artículos sobre simbolismo.

tos intelectuales monárquicos, se acerca durante un tiempo a Maritain y a los medios neotomistas, aunque finalmente encontrará en ellos una neta hostilidad.

Entre 1925 y 1927 había dado algunos artículos a *Le Voile d'Isis*, revista dirigida por P. Chacornac. En 1928 Guénon se convierte en su colaborador principal y puede ejercer ahí un magisterio doctrinal indiscutible. Hasta su muerte publicó cada mes un artículo de metafísica, un estudio sobre un punto particular (en general de simbolismo), un análisis de revistas y un análisis de libros. Labor verdaderamente colosal si se añade a ella una abundante correspondencia: varios centenares de corresponsales, repartidos por el mundo entero, y a los que respondía siempre. Pero esta publicación se convirtió también en el instrumento de su lucha contra todas las formas de pseudoesoterismo y contrainiciación. Una gran parte de su tiempo fue absorbida por esta tarea en la que se reveló como un polemista temible. En 1936, *Le Voile d'Isis* tomó el nombre de *Études Traditionnelles*, nombre que conservó hasta la interrupción de su publicación en 1992.

Sin embargo, una vez más la vida de Guénon debía tomar un curso nuevo: pierde sucesivamente a su mujer en enero de 1928 y a su tía en octubre. En 1929, su sobrina le deja para volver con su familia. Helo ahí, solo y sin afectos, profundamente desamparado. La partida a Oriente está próxima.

4. A la sombra de las pirámides

En septiembre de 1929 Guénon había conocido a Madame Dina, viuda de un ingeniero egipcio, e hija de Shillito, el rey de los ferrocarriles canadienses. Esta mujer admiraba su obra y, con su acuerdo, fundó en París las Ediciones Véga, destinadas a publicar todos sus libros así como las traducciones de textos sufíes que Guénon pudiera realizar. A la búsqueda de estos textos partirán los dos, el 5 de marzo de 1930, para El Cairo. La estancia debía durar tres meses. Pero este plazo se reveló demasiado corto para el trabajo previsto. Así que Guénon se quedó en El Cairo mientras que Marie Dina volvió a Francia y finalmente... renunció a sus proyectos. Abandonado, sin recursos —apenas tenía medios para procurarse sellos para su correspondencia— Guénon vivió dos años difíciles, en el curso de los cuales se «arabiza» cada vez más y renuncia defini-

tivamente a volver a Francia.[9] Durante estos dos años aparecen en Véga dos de sus obras más importantes: *El simbolismo de la cruz* (1931) y *Los estados múltiples del ser* (1932); pero los manuscritos habían sido redactados antes de su partida.

En adelante la vida de Guénon es completamente musulmana. Habla árabe sin acento, frecuenta la universidad El-Azhar, escribe artículos para la revista egipcia *El Maarifah*. En 1934, se casa con Fatima, la hija mayor de un amigo egipcio, el sheykh Muhammad Ibrahim; le dará dos hijas y dos hijos, el último de ellos póstumo.

En la calma de su morada cairota —cuya dirección es difícil de obtener— puede entonces dar rienda suelta a su actividad literaria. Su «presencia» doctrinal se hace más universal. Las traducciones de sus libros, que han comenzado con el italiano en 1927, luego el inglés en 1928, prosiguen ahora con el alemán, el español, el portugués e incluso el tibetano. El número de sus corresponsales no deja de crecer: escribe cincuenta cartas por semana. Escritores e intelectuales le leen y le discuten. Aunque no sea reconocida, su influencia es ya considerable en Europa.

Tal forma de vida no podía dejar de alterar su salud. ¿Hubo algo más? El doctor que lo cuidaba se declaró incapaz de diagnosticar el mal que lo debilitaba. El domingo 7 de enero de 1951 entró en agonía. Erguido en su lecho, exclamó en varias ocasiones: «*al-nafs khalâs*», «el alma se va». Luego, hacia las 23 horas, expiró, después de haber repetido dos veces la palabra «Allâh».

B. *La obra y la doctrina*

1. Situación de la obra

Además de un contenido, una obra es también un estilo. El que Guénon ha conferido a la suya parece permitirle escapar a las clasificaciones ordinarias. Si se reflexiona en ello, se verá que la mayor parte de las discusiones que ha suscitado proceden de ahí. Su obra fue muy discutida, tardó en imponerse, y fue rechazada por la crítica universitaria que, en Francia, hace la ley. En el caso de ciertos indianistas, se enfrentó incluso

9. En 1949 recibirá la nacionalidad egipcia.

a una neta hostilidad: Guénon no era un «autor serio». Sus obras eran de segunda mano; su documentación, de tercer orden; sus referencias inexistentes o poco verificables. Por otra parte, ¿de qué se trataba en realidad? Nada más que de una nueva forma de ocultismo o iluminismo, se pretenderá, del que existen numerosos ejemplos en la historia europea, y cuyos temas más clásicos son reproducidos por Guénon: pretensión dogmática de una ciencia misteriosa, ignorada del vulgo, creencia en una tradición o revelación original por encima de todas las religiones, exceso de una hermenéutica que dota al menor símbolo de un sentido metafísico, visión de una historia secretamente maquinada por grupos ocultos, en suma, material suficiente para satisfacer el gusto de un cierto público por lo maravilloso. Si se añade a todo esto algunos rasgos característicos de Guénon, como el rechazo del mundo moderno, la exaltación incondicional del Oriente, la rigidez abstracta del discurso, una especie de manía persecutoria, se explicará fácilmente el rechazo de esta obra por parte de la crítica universitaria.

Por los demás, ciertas críticas no están desprovistas de fundamento, y nuestra apreciación de las ideas presentadas por Guénon no debería prohibirnos ser justos con sus adversarios. Las ideas por otra parte, no son lo único que está en discusión. Así, se puede estimar que los ataques expeditivos contra los orientalistas o las polémicas con uno u otro en *Le Voile d'Isis* o en los *Études Traditionnelles* tienen un aspecto un tanto obsesivo, y Guénon parece demasiado propenso a imaginar intenciones pérfidas o conjuras diversas. El caso de la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* es, a este respecto, típico, pues el texto, en cuanto a su presentación, no respondía de ningún modo a lo que exigían las autoridades universitarias en materia científica, exigencias que constituyen la ley del género y a las que no es posible lógicamente sustraerse desde el momento en que se solicita la aprobación de esas mismas autoridades. Cuando, además, se declara perentoriamente que de toda esa erudición no se deriva «la menor comprensión de una idea verdadera», el rechazo de Sylvain Lévi se explica como algo perfectamente normal sin necesidad de invocar otras razones. Se habría podido concebir que Guénon marcara más serenamente sus distancias con el orientalismo oficial, sin reivindicar para él solo una infalibilidad de la que, por lo demás, no siempre ha dado testimonio en esta materia. Lo que es tanto más lamentable cuanto que Guénon tiene con frecuencia razón en cuestiones de principios.

Pero la obra de Guénon ejerce también un atractivo poderoso —quizás sin equivalente en el siglo XX— no sólo por el rigor y la firmeza de su expresión, sino también por la sensación que transmite a sus lectores de poder penetrar en el corazón de las tradiciones más misteriosas de la humanidad. Aquello de lo que nos hablan las leyendas y los cuentos de todos los países, los saberes enigmáticos y las antiguas creencias de relatos inmemoriales, todo eso, por una especie de milagro, adquiere sentido y se torna posiblemente verdadero. Leer esta obra es, en cierto aspecto, reencontrar la infancia perdida de las primeras edades.

Se preguntará, evidentemente, cómo Guénon pudo tener acceso a tales conocimientos. Afirmó siempre que los había recibido y que no eran fruto de su reflexión. Pero, recibido ¿de quién? Es difícil invocar aquí a los instructores hindúes, taoístas o sufíes de que hablábamos anteriormente, pues a lo que ahora nos referimos no es al conocimiento de una religión particular, sino a la ciencia de un simbolismo que parece completamente universal. De ahí que muchos guenonianos no duden en afirmar que la obra de su maestro emana directamente del Centro Supremo, morada del Rey del Mundo, donde se conserva el depósito de la Tradición Primordial (la religión adámica o Revelación primitiva) que, para Guénon, es la fuente y la unidad de todas las formas particulares que ha revestido posteriormente la Revelación primitiva, en función de las diversas culturas a las que ha debido adaptarse. Como quiera que sea, Guénon declara al respecto: «Ninguna tradición ha "llegado a nuestro conocimiento" por medio de "escritores", y menos aún occidentales y modernos [...]; sus obras solamente han podido proporcionarnos una ocasión cómoda de exponerla, lo que es muy diferente y por ello no tenemos que informar al público de nuestras verdaderas "fuentes", que, por otra parte, no implican "referencias"».[10] Texto curioso en el que Guénon parece reivindicar para él mismo una autoridad superior al de todas las religiones conocidas. Cuando se trata de metafísica pura, es evidente que un autor pueda dispensarse de dar sus fuentes, puesto que tal conocimiento procede de la sola intelección de la verdad. Pero tratándose de hechos sagrados, la interpretación autorizada se ha basado siempre en la referencia explícita a la cadena de sus transmisores.

10. Este texto es de 1932; Guénon responde en él a las críticas de un jesuita; véase *Comptes Rendus*, París, Traditionnelles, 1973, pág. 130.

De la legitimidad de los tratados guenonianos, existe sin embargo un criterio indirecto: su «fecundidad hermenéutica». No se puede negar a este respecto que Guénon proporciona claves eficaces para entrar en la inteligencia de las diversas formas de lo sagrado, así como de las grandes metafísicas tradicionales. Aceptar esta hermenéutica es realizar la experiencia de una especie de fraternidad intelectual con la que ha pensado y vivido el *homo religiosus* de todos los tiempos y de todas las culturas. Añadamos que, sobre algunas tradiciones particulares, ha dado estudios cuyo valor no se puede discutir. Éste es principalmente el caso del hinduismo: *El hombre y su devenir según el Vedanta* constituye sin duda la mejor síntesis que se pueda encontrar sobre el tema.

Sin embargo, por fecunda que sea, esta hermenéutica tiene también sus límites en la medida en que, no contemplando todas las cosas sino desde el punto de vista de los principios universales, no percibe ya las singularidades históricas y hace abstracción de todo lo que no entra en el marco de sus categorías. Es el caso del budismo cuya ortodoxia fue inicialmente negada por Guénon ante de reconocerla con desgana, bajo la influencia de A. K. Coomaraswamy así como del cristianismo al que reduce a un exoterismo sentimental y moral.[11] En ciertos aspectos ocurre lo mismo con sus exposiciones más justamente reputadas, que proporcionan del hinduismo, el taoísmo y el Islam una imagen un poco teórica y «esencializada».

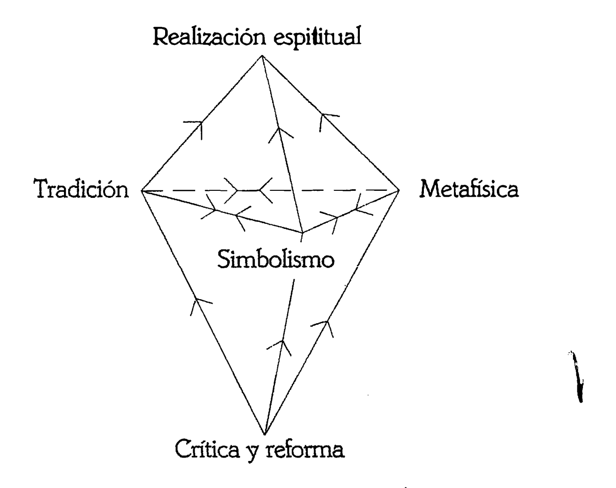
Para terminar, como última observación sobre el estilo de su obra, es preciso señalar que Guénon estaba bien dotado de genio didáctico. Consiguió establecer un vocabulario doctrinal tan preciso y tan apropiado que es difícil no utilizarlo desde el momento en que se conoce. Por la justeza de sus definiciones y sus distinciones, ha dotado a la metafísica sagrada de una lengua clara y casi matemática —allí donde reinaba la vaguedad «poética» y la aproximación «mística»— que se ha impuesto a muchos. Si bien es cierto que debe reconocerse también que este modo de expresión tan formalmente perfecto, se transforma en su obra (y más todavía en sus discípulos) en lo que consideraríamos hoy un lenguaje estereotipado.

11. Hemos demostrado el desconocimiento que Guénon tenía del cristianismo en nuestra obra *Esotérisme guénonien et mystère chrétien*, Lausana, L'Age d'Homme, 1997.

2. Las ideas rectoras

a. La idea de metafísica tradicional

Más que detallar el contenido de todas las obras de Guénon, lo que obligaría a no pocas repeticiones, hemos estimado preferible dar una presentación sintética de la doctrina. Se articula, pensamos, en torno a cinco temas fundamentales: un tema inicial de reforma intelectual, la crítica del mundo moderno; tres temas centrales, cada uno de los cuales constituye una síntesis particular de los otros dos, y que son la metafísica, la tradición y el simbolismo; por último un tema de orden práctico, la realización espiritual. Se pueden representar estos temas, con las relaciones que mantienen, mediante un esquema de dos tetraedros unidos por sus bases:



Innecesario es decir que este esquema, que proporciona una visión sintética —y como «quintaesencial»— del mensaje guenoniano, podría ser comentado de múltiples formas. Antes de examinar cada uno de los cinco temas propuestos, quisiéramos llamar la atención sobre la relación que une a dos de ellos, a saber, la metafísica y la tradición (e implícitamente el simbolismo), en la idea, tan extraña para un europeo, de «metafísica tradicional». Esta idea constituye, en efecto, el eje central de toda la obra.

Para un occidental, la metafísica es la parte más elevada de la filosofía, y por eso se la llama, desde Aristóteles, «filosofía primera». Es la ciencia del ser en tanto que ser y de los principios más universales del ser. Es

la obra de la inteligencia humana esforzándose por conocer por sí misma el mundo, el hombre y Dios, en lo que tienen de más esencial. Saca su certidumbre de sí misma, y, al menos en su definición ideal, no pretende ser de ningún tiempo y de ningún país, sino que debe ser la misma para todo espíritu humano, como ocurre con la ciencia matemática. La tradición, por el contrario, puesto que transmite, es necesariamente recibida. Ningún hombre la encuentra por sus propias fuerzas, lo que significa que una tradición verdadera, en el origen, se remonta siempre a una revelación, a algo que viene de lo alto. Por otra parte, toda revelación, salvo la Revelación primordial (la de Adán), se dirige a una humanidad determinada y según formas particulares. Se deriva de ello que metafísica y tradición se distinguen como la naturaleza y la sobrenaturaleza, lo profano y lo sagrado, o también como lo que obedece a la necesidad de la razón se distingue de lo que depende de la libre voluntad del cielo. Desde este punto de vista, la idea de una «metafísica tradicional» parecerá contradictoria a menos que se entienda por ello una doctrina que se refiere a una metafísica determinada del pasado, por ejemplo, a la de Platón o Descartes. Se hablará entonces más adecuadamente de una «tradición metafísica».

La concepción guenoniana no se opone, punto por punto, a la precedente; retoma incluso sus elementos principales, pero situándolos en otra perspectiva. La diferencia nos parece que atañe a la forma de contemplar la inteligencia. La metafísica es, sin duda, para Guénon, el conocimiento supremo: en sí, es propiamente inexpresable; por otra parte, lo que permite acceder a este conocimiento supremo es sin duda la inteligencia, pero considerada como una facultad supraindividual y superior a la razón; Guénon designa siempre esta facultad por el término *intelecto*. El acto de este intelecto consiste en una pura intuición, donde sujeto y objeto son uno. Se trata, pues, de una intelección sagrada, de una unión con el conocimiento que la realidad suprema tiene de Sí misma, y no de un ejercicio profano del pensamiento. En la intuición intelectual, la Realidad metafísica se revela al intelecto que recibe de ella el conocimiento. Se sigue que, en su principio, intelección y revelación se identifican: la metafísica es revelación; la revelación es metafísica.

De las dos identidades que acabamos de enunciar, la primera se comprende por sí misma: la metafísica es la revelación de la Realidad suprema a un intelecto que, participando en el conocimiento que esa Realidad tiene de sí misma, accede al conocimiento de su propio contenido más

trascendente; la segunda implica una significación más compleja. *A priori*, afirma Guénon, sólo el intelecto, por concentración pura sobre el Absoluto, puede llegar al conocimiento último, independientemente de todo medio revelado. De hecho se trata de una posibilidad extremadamente rara.[12] De ahí la necesidad de las diversas revelaciones. Sin embargo, siendo el conocimiento metafísico en sí mismo inexpresable, no puede ser revelado ni íntegramente ni directamente. Las grandes revelaciones sagradas (las religiones) no son pues más que cristalizaciones formales y simbólicas de una Realidad en sí informal. Para alcanzar esta realidad a través de las formas simbólicas de sus revelaciones, es preciso saber interpretarlas. Tal saber hermenéutico, dicho de otro modo, el conocimiento del sentido metafísico de los símbolos reveladores, no se improvisa. En general, cada religión proporciona las claves y las reglas de su exégesis metafísica. En esto exactamente consiste el *Vedanta*, palabra que significa «fin del Veda» (*Ved-ânta*), y que designa (además de las Upanishads) un tratado de quinientos cincuenta y cinco aforismos titulado *Brahma-sûtra* o *Vedânta-sûtra*, que enuncia los principios metafísicos de la interpretación del Veda. Este tratado canónico, con los comentarios ortodoxos de que es objeto, constituye la metafísica en el sentido teórico del término, es decir, en tanto que es enunciable. A la luz de tal interpretación, la revelación manifiesta su naturaleza radicalmente metafísica.

Sin duda se comprende ahora un poco mejor lo que Guénon entiende por metafísica tradicional. Tradicional, lo es en sí misma, en tanto que luz unitivamente recibida en el intelecto supraindividual: es lo que Guénon llama la realización metafísica. Pero tradicional lo es también en tanto simplemente que discurso teórico sobre la Realidad suprema, en la medida en que este discurso se presenta bajo la forma canónica de un enunciado de las reglas y los principios de la hermenéutica suprema, tal como debe ser puesta en práctica por los metafísicos a lo largo de los siglos. En el fondo, la metafísica es tradicional porque la tradición es metafísica.

b. La crítica del mundo moderno como preparación metafísica

Tal conocimiento requiere del hombre moderno una verdadera reforma intelectual que se presenta como un cambio radical de referencias

12. Shankara afirma incluso que, sin las Escrituras sagradas del Veda, nadie puede acceder al conocimiento verdadero de la Realidad suprema (*Brahmasûtra-Bâshya*, I,1,4 y II,1,1).

mentales. Guénon ha expuesto esta crítica en varias obras, en las que se enfrenta tanto a los errores y a las ilusiones del mundo profano como a las imposturas y a las parodias de las pseudorreligiones.[13] No existe, en la literatura del siglo XX, requisitoria tan amplia y tan decisiva contra las ideologías de nuestro tiempo.

En lo que concierne a las ideologías profanas, Guénon denuncia la idea del *progreso* que es pura y simplemente negada, salvo en el plano de la fuerza material: para él no hay un solo sector del pensamiento y de la actividad humanas donde no se manifieste una verdadera regresión. Muestra Guénon cómo esta idea de progreso rige, a la manera de una verdadera sugestión, todas nuestras reacciones y todos nuestros juicios, como si bastara venir después de una época para serle superior. Se enfrenta también a la superstición de la ciencia, que no es, dice él, más que un «saber ignorante».[14] No es que los resultados de la ciencia sean contestados en lo que tienen de cierto (en matemáticas la competencia de Guénon era indiscutible), pero lo son en su pretensión de constituir la única forma de saber auténtico. Pues la ciencia a menudo se convierte en un ídolo que hace reinar un verdadero terrorismo cultural. Señalemos a este respecto que Guénon desconfía de todo concordismo y que no tiene más que desprecio por quienes buscan la confirmación de las Santas Escrituras en los pretendidos descubrimientos de los físicos.[15] Combate igualmente lo que llama *la ilusión de la vida cotidiana*[16] que es, en efecto, uno de los obstáculos más poderosos para la recepción de la doctrina tradicional y su aplicación. Esta ilusión, que se podría llamar también la de la «vida corriente», ilusión que todo tiende a reforzar en la sociedad actual, desde la sobrevaloración del trabajo hasta el culto al ocio y la televisión, consiste en creer que la existencia humana es un dominio cerrado, neutro y autónomo, donde no tenemos otra cosa que hacer que producir, consumir, gozar y evitar los males, mientras que la religión constituiría un dominio exterior que se tiene perfecto derecho a ignorar. Por último, señalaremos también los rigurosos análisis en que Guénon muestra

13. *Orient et Occident*, *La crisis del mundo moderno*, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (uno de sus mejores libros), *El teosofismo, historia de una pseudo-religión*, *L'erreur spirite* (Un proyectado *Erreur occultiste* no llegó a escribirse).

14. *Orient et Occident*, cap. II. La fórmula es de un hindú.

15. Nadie duda que Guénon no hubiera visto más que confusión e ilusión en los trabajos de F. Capra o del «Coloquio de Córdoba».

16. *El reino de la cantidad...*, cap. XV.

la alianza natural del moralismo sentimental y el racionalismo industrial, alianza que, políticamente, ha engendrado la ideología democrática de la Revolución francesa, y, sociológicamente, la ideología capitalista de la civilización anglosajona.

En cuanto a las imposturas religiosas y las parodias del esoterismo, Guénon no pone menos interés en denunciarlas. Incluso les consagró sus dos obras más voluminosas (*El teosofismo* y *L'erreur spirite*). El término «teosofismo» es por otra parte un neologismo de alcance despectivo. El envite es tanto más importante cuanto que la religión teosofista, inventada por Madame Blavatsky y Annie Besant, reivindica precisamente para sí dos de los temas principales de la obra guenoniana: el hinduismo y el esoterismo, y presenta una imagen completamente deformada de los mismos, contribuyendo así a acrecentar la confusión de las inteligencias y a hacer imposible todo verdadero enderezamiento. No olvidemos que la enorme documentación utilizada por Guénon en esta obra le fue parcialmente proporcionada por hindúes. De este modo pudo rectificar muchos errores, el más importante de los cuales es la falsa interpretación de la creencia en la reencarnación. Retoma esta cuestión en *L'erreur spirite*, obra en la cual proporcionó enseñanzas sobre la naturaleza del mundo sutil (o psíquico) y sobre su distinción con el mundo espiritual, así como sobre el satanismo, enseñanzas que no se encuentran en ninguna otra parte.

Considerada en su conjunto, esta «preparación intelectual» está marcada por una doble oposición: geográfica, entre Oriente y Occidente; histórica, entre el mundo tradicional y el mundo moderno. Es preciso admitir, en efecto, que, según la India, estamos al final de la Edad de Kali (el *kali-yuga* o «edad de los conflictos») donde deben realizarse las posibilidades inferiores del ciclo. Dicho de otro modo, la occidentalización general del planeta corresponde a la fase terminal de la presente humanidad y se caracteriza esencialmente por el predominio, en todos los campos, de un espíritu antitradicional.

c. Tradición y ciclología

Guénon confiere a la palabra tradición (de *tradere*: entregar, transmitir) su sentido más riguroso: es tradicional lo que el hombre no ha inventado, sino que ha recibido, y, en última instancia, lo que encuentra pues

su punto de partida en el origen suprahumano de todas las cosas. Esta tradición se identifica con el *Logos* de la humanidad; es la expresión de su Ley y la Norma de su existencia terrenal. La vida *normal* es, pues, la que se desarrolla según esta Norma, aquella en la que todos los momentos, todos los actos, todas las obras son realizadas según su regla y a la luz de sus criterios.

Esta tradición fue dada al hombre en el origen de los tiempos: es la «Tradición primordial» (la revelación primitiva), propia del Paraíso terrenal que es el Centro supremo del estado humano y que, según Guénon, se situaba en el polo norte. Posteriormente, este centro se desplazó (se encuentra hoy en alguna parte de Asia y se llama Agartha) al mismo tiempo que la Tradición primordial se revestía con formas múltiples. No todas estas formas tradicionales son «religiones». Sólo las tradiciones que incluyen los tres elementos siguientes: dogma, moral y culto, pueden ser designadas religiones. Son el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Para el hinduismo, el budismo y el taoísmo hay que hablar de «formas tradicionales», o simplemente de «tradiciones»; ignoran la limitación dogmática [illegible]as obligaciones morales no tienen en ellas más que una importancia secundaria. Dicho esto, la multiplicidad de las formas tradicionales, religio[illegible]no, no podría afectar a su unidad esencial. Nadie ha elaborado una teor[illegible] de esta unidad con más fuerza que Guénon.

La idea de tradición así entendida es la marca distintiva esencial de todas las civilizaciones no modernas. No implica sin embargo una fijación estricta, y se conjuga por otra parte con una doctrina, la de los ciclos cósmicos, cuya ley de evolución rige no sólo la historia humana sino también la manifestación universal, que conoce fases periódicas de reabsorción. Desde este punto de vista, la tradición es lo que permanece a través de lo que pasa y se pierde. La doctrina cíclica, Guénon insiste en ello, excluye toda repetición, todo «retorno eterno», puesto que expresa simplemente el hecho del agotamiento sucesivo, en sentido «descendente», de las posibilidades inicialmente contenidas en el origen, agotamiento que según los ciclos pasa simplemente por fases cualitativamente análogas. Cada gran ciclo comprende así ciclos secundarios que se remiten a la sucesión de las cuatro edades de oro, plata, bronce y hierro de la tradición hesiódica y platónica. Nos encontramos actualmente, según la India, al final de la edad de hierro —o de los «conflictos» (*kali-yuga*) según la terminología hindú— en la que el oscurecimiento espiritual alcanza su límite. Pero por

último, cuando las posibilidades inferiores están agotadas, el orden se restaura, la Tradición es restablecida y su verdad ilumina todos los corazones. ¿Cuál es, pues, esta verdad? Hasta aquí hemos presentado la forma general de la Tradición, conviene ahora profundizar en su contenido.

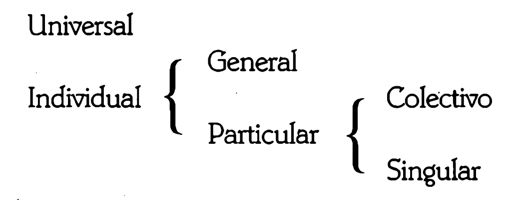
d. Las doctrinas metafísicas: los grados de la Realidad

Considerada en su sentido más amplio, la metafísica es la ciencia de los grados de la Realidad universal. En un sentido más estricto, sólo es propiamente metafísico lo que está «más allá» (*meta-*) de las realidades físicas, es decir, de la creación (o «manifestación universal»), considerada en su conjunto, incluidos los estados angélicos. Se trata pues del orden divino absolutamente *principial.* Los otros grados de la realidad incumben más especialmente sea a la cosmología (punto de vista del macrocosmo), sea a la antropología (punto de vista del microcosmo); hay que señalar que Guénon no utiliza nunca el término antropología que, en su época, no era más que un sinónimo de etnología.

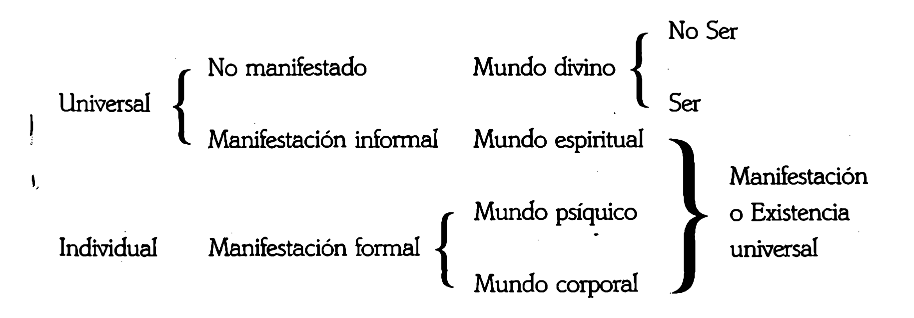
Antes de emprender una descripción sumaria de estos tres dominios, debemos considerar las grandes categorías que los estructuran.

Categorías metafísicas. Estas categorías son lógicas y ontológicas.

— Lógicamente, al considerar los grados de realidad a partir de aquel que es propio del hombre, la primera distinción que se impone, según Guénon, es la de lo individual y lo universal: siendo el hombre un ser individual, todo lo que le supera es no-individual o universal. El individuo abarca lo general (la humanidad) y lo particular (el hombre) que va de lo colectivo (varios hombres) a lo singular (un hombre). De ahí el cuadro siguiente:

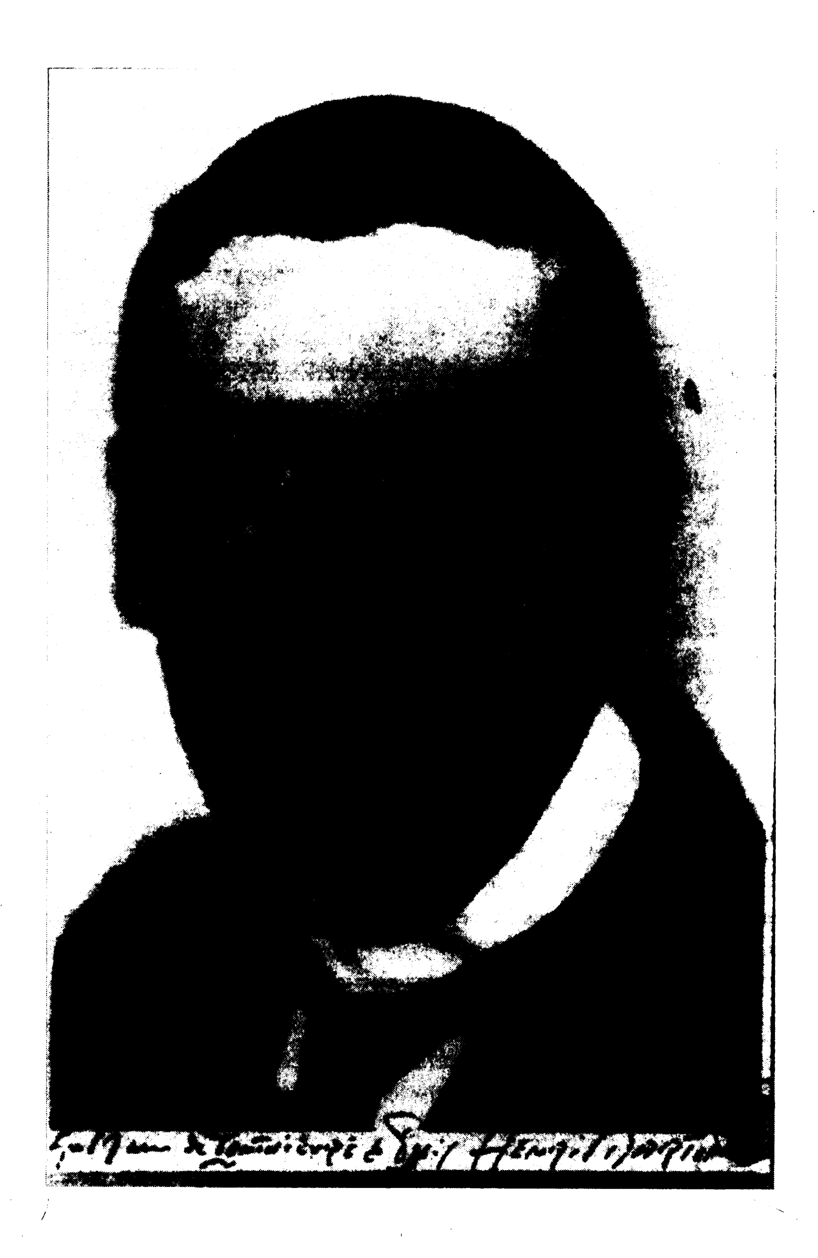


— Ontológicamente, al considerar los grados de realidad en sí, el universo abarca a la vez la manifestación informal y lo no manifestado. Lo individual abarca la manifestación formal que comprende el mundo sutil o psíquico y el mundo corporal o grosero. Se puede, pues, establecer el cuadro siguiente:



Lo No manifestado. En el sentido más riguroso, la metafísica «comienza» más allá del Ser o determinación ontológica causal simbolizada por la cifra 1. Es ése el punto de vista de la No-dualidad (*advaita-vada*). El principio supremo supraontológico, simbolizado por el cero, es designado ahí como el Infinito, es decir, como lo que no está limitado por nada, por ninguna naturaleza (*physis* en griego) o esencia determinada, y por tanto abarca todo y no conoce contradicción ninguna. El infinito así entendido no podría ser concebido directamente «en sí mismo». Podemos solamente concebirlo indirectamente como *lo que puede ser absolutamente todo*, a lo que Guénon da el nombre de «Posibilidad universal». Se trata no de un simple punto de vista, sino de un «aspecto», objetivamente fundado, del Infinito. La Posibilidad universal engloba tanto la posibilidad ontológica (o «Ser») como la posibilidad supraontológica (o «No-Ser»).[17] No es, en última instancia, nada distinto al Infinito mismo, que es lo único absolutamente real; de ahí la identidad metafísica de lo posible y lo real.

17. La posibilidad supraontológica comprende todas las posibilidades de no manifestación, a saber, el Ser (que no es nunca manifestado aunque sintetice causalmente en él las posibilidades de manifestación), y lo que está más allá del Ser. Lo transontológico está simbolizado por el Vacío, el Silencio o las Tinieblas.



16. René Guénon.

En su autodeterminación, el Ser es la «afirmación» *principial* del No-ser. Es, pues, la causa sintética de todas las determinaciones segundas o arquetípicas de las criaturas y las contiene en Él como posibilidades de manifestación.

La manifestación universal o macrocosmo. Guénon, hablando el lenguaje de la India, prefiere describir el proceso cosmogónico como manifestación y no como creación, lo que subraya la continuidad esencial o ejemplar del cosmos con el Principio por encima de su discontinuidad existencial. Este proceso resulta de la bipolarización, en el nivel mismo de lo No manifestado, del Ser en principio determinativo o activo (*purusha* en el hinduismo) y principio receptivo o pasivo (*prakriti*). Toda la manifestación es producida por la acción (no actuante) de *purusha* (el motor inmóvil, el principio determinante, el Espíritu) sobre *prakriti* (el principio pasivo, sustancial, la naturaleza primordial). Así son actualizadas en modo distintivo y separado las innumerables posibilidades de creación que están contenidas, en modo indiferenciado y unitivo, en el Ser causal. *Purusha* y *prakriti* permanecen en sí mismos no manifestados, pero constituyen la doble condición primordial de todo ser manifestado y se reencuentran analógicamente en cada uno de ellos como su polo esencial o inteligible y su polo substancial o «material».

La manifestación universal está hecha, de una parte, de condiciones limitativas, de otra parte, de seres determinados por esas condiciones. Un cierto conjunto de condiciones define un «mundo» o un *grado de realidad*, representable por un plano horizontal. Un ser se encuentra revestido de las condiciones propias del grado de realidad que ocupa actualmente y que determinan las *modalidades* de este ser. Como estos grados —sin contar los grados ontológicos y supraontológicos— son en multitud innumerable, se hablará de «estados múltiples del ser», que subsisten todos en una permanente actualidad y cuya continuidad estará representada por una verticalidad que emana del principio.

En cuanto a los grados de la manifestación universal, Guénon, que sigue aquí la doctrina hindú, los reagrupa en tres mundos (*tribhuvana*): mundo informal o mundo de los devas (los «dioses» hindúes que corresponden a los ángeles del monoteísmo abrahámico), el mundo sutil, psíquico o anímico, y el mundo corporal o grosero. Esta tripartición cósmica deriva de la actualización diferenciada de tres «tendencias cualificantes»

(*sattwa*, o tendencia ascendente, *rajas* o tendencia expansiva, *tamas* o tendencia descendente) contenidas en *prakriti*. Todo lo que existe participa de las tres a la vez, pero el predominio de una u otra tendencia determina su pertenencia a uno u otro mundo. De hecho, esta presentación esquemática oculta los matices de una doctrina muy compleja en la que, en particular, el mundo informal o espiritual puede ser contemplado, si no como divino, sí al menos como celestial. El mundo corporal es definido por cinco condiciones (el espacio, el tiempo, el número, la vida y la forma). El mundo psíquico está condicionado por la duración, la vida y la forma. El mundo espiritual es supraformal y se caracteriza por ser manifestación de la Unidad y del Ser: mundo de las esencias que se distinguen unas de otras por su cualidad o naturaleza intrínseca, y no por el repliegue formal e individualizante sobre sí mismas.

El hombre: centro y microcosmo. Si se contemplan ahora las cosas desde el punto de vista de *un* ser, por tanto microcósmicamente, la vertical que une todos los estados de este ser por sus centros y los vincula al Principio constituye precisamente su *personalidad*, que es preciso pues distinguir cuidadosamente de la individualidad, que no concierne más que al estado humano actual (estado psicocorporal). Esta personalidad que unifica todos los estados del ser y los vincula a su Principio no es otra cosa que la determinación primordial del Principio *relativamente* a tal ser. Ése es el «lugar» metafísico en que el ser, a través de la multiplicidad de sus estados, es verdaderamente él mismo, es decir, un «sí». En ese sí, cada ser participa en la identidad del Sí divino (*Atmâ*), que la India llama también *Paramâtmâ*, el «Sí supremo», o también *Purushottama*, el «*Purusha* supremo», es decir, la «Persona suprema». El espíritu universal (*âtmâ* tiene la misma raíz que el griego *atmos*, «vapor», «hálito»), es lo único que es verdaderamente Él mismo, y que no es sino lo Infinito. Fuera de esta Identidad suprema, todo es *mâyâ*, ilusión y juego divino.[18]

Acabamos de caracterizar la situación metafísica del hombre en el conjunto de la manifestación y en su relación con el Principio. Considerémoslo, por otra parte, desde el punto de vista de su constitución intrínseca. Habrá que guardarse aquí del dualismo cartesiano que opone el alma y el cuerpo.

18. A propósito de la distinción «persona-individuo», Guénon la considera equivalente a la distinción del Sí y el yo. Se ve que la persona es considerada aquí como una *relación* con el principio; véase nuestro libro *La Charité profanée*, Dominique Martin Morin, 1979, págs. 133-136.

Según Guénon, y la mayor parte de las doctrinas tradicionales, hay que distinguir en el hombre, conforme a la analogía estructural que existe entre el macrocosmo y el microcosmo, no dos sino tres elementos, que la tradición llama cuerpo, alma y espíritu y que corresponden a los tres «mundos» de la manifestación universal. Lo corporal, en realidad, no es por otra parte separable de lo psíquico; todo lo que es corporal, aunque sea en el orden mineral, participa de la vida —una de las cinco condiciones de la existencia corporal— siendo en su fondo de naturaleza anímica (o psíquica o sutil). Lo corporal y lo psíquico no forman así más que un solo y mismo grado de existencia representable por un plano, y que se debe llamar el grado humano de la existencia, pues el hombre es un ser central y ocupa el centro ontológico de ese grado. En este punto central se eleva, perpendicular al plano horizontal, la vertical del espíritu por la que el ser humano entra en relación con los estados superiores del ser. En el plano de la existencia individual, esta vertical no es más que un punto. Este punto corresponde al intelecto en el hombre, allí donde el «ápice del alma» se encuentra con lo universal. Por su situación central, el hombre es, pues, tanto desde el punto de vista de su extensión horizontal (en el plano de las posibilidades psíquicas) como desde el punto de vista de su «exaltación» vertical (las posibilidades superiores del ser), algo mucho más considerable que lo que ordinariamente contempla la filosofía occidental.

e. El simbolismo universal

El simbolismo, que Guénon llama a veces «el lenguaje del silencio», es el medio menos imperfecto de hacer conocer lo que es invisible y lo que, por eso, supera nuestros medios ordinarios de expresión. Pero no es solamente un medio de conocimiento, es también, y más profundamente, un medio de realización espiritual. El rasgo fundamental de la concepción guenoniana del simbolismo es que los símbolos son verdaderos; dicho de otro modo, constituyen el modo visible bajo el cual lo Invisible se hace presente al hombre: en su naturaleza, como en su ser mismo, se identifican esencialmente con esa realidad invisible. Ponen pues el ser humano (y cósmico) en relación real con los estados superiores del ser, y finalmente con el Principio ontológico.

Guénon ha consagrado una parte importante de su obra a la ciencia de los símbolos, y ésta es, con la metafísica, el campo donde da la sensa-

ción de mayor maestría.[19] Es también el dominio donde la unidad de las diversas formas tradicionales es más manifiesto. Más todavía que en el orden doctrinal, donde, pese a lo que diga Guénon, ciertas divergencias nos parecen difícilmente reductibles (sobre todo en lo que atañe al cristianismo), esta unidad se revela en el simbolismo de las Escrituras sagradas, los ritos y las artes tradicionales. En este orden, tenemos que subrayarlo, la justeza, la claridad, la profundidad y la fecundidad de la hermenéutica guenoniana de los símbolos, hasta en sus menores detalles, nos parece que no tiene equivalente en la literatura universal. Opera en el lector un verdadero cambio en su percepción del mundo sensible, al mismo tiempo que en su comprensión de los diversos simbolismos tradicionales: las formas visibles, como las formas culturales, adquieren una especie de transparencia inteligible. El mundo aparece ahí verdaderamente como un resplandor del *Logos*.

Por otra parte —y éste es quizás su mayor mérito— la hermenéutica de Guénon permite responder victoriosamente a la exégesis «desmitizante» de los modernos, que no ven ya en el lenguaje de la Escritura santa más que mitos culturalmente superados y radicalmente increíbles, cuando en realidad se expresa en ella, de manera simbólica, la ciencia metafísica y cosmológica más rigurosa.

Sin embargo el simbolismo juega también a este respecto un papel discriminador, pues no todos los hombres son capaces de ver las realidades inteligibles y espirituales *en* las formas cósmicas o escriturarias. No perciben más que el aspecto exterior y contingente de las cosas («tienen ojos y no ven») y no pueden penetrar su significado interior. El simbolismo testimonia así la distinción entre el exoterismo, por el que Guénon designa lo que hay de exterior en una tradición, de público, de evidente para todos, y el esoterismo, por el que califica el conocimiento más interior, el que está reservado a las inteligencias capaces de penetrar el sentido oculto de las apariencias.[20] Llegamos así al último tema de nuestra exposición.

19. Ésta es sin duda la razón por la que *El simbolismo de la cruz*, que une simbolismo y metafísica, nos parece el más original de todos sus libros. Los estudios sobre simbolismo han sido reunidos en la compilación póstuma que lleva por título *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*.

20. La distinción de exoterismo y esoterismo desempeña en Guénon un papel fundamental y ordena todo su pensamiento. Ha conferido a cada una de estas nociones una extremada precisión formal y un tanto «administrativa», en detrimento sin duda de la complejidad de lo real; véase nuestro *Esotérisme guénonien et mystère chrétien*, págs. 55-78.

f. La realización espiritual

Tradición, metafísica, simbolismo, no tienen más que un fin: llevar al hombre al término de su destino verdadero, a su identificación con su propia esencia: «Llega a ser lo que eres», lo que supone que no lo somos todavía y que el hombre no realizado se mantiene «fuera» de su esencia, lo que es precisamente el sentido de la palabra ex-istencia (de *ex-sistere*, mantenerse fuera de). Guénon ha dado al cumplimiento de esta identificación el nombre de «realización espiritual» o «metafísica». Esta realización consiste en la toma de conciencia efectiva de la realidad del Espíritu. Operando una transformación total del ser humano, exige la recepción de una influencia espiritual venida de lo alto y comunicada por un rito de origen no humano. Por lo demás, se trate o no de realización metafísica, es imposible, sin una unión ritual a una tradición auténtica, llegar a un resultado cualquiera, salvo excepción rarísima. Evidentemente, el rito debe ser adaptado a las capacidades espirituales del que lo recibe. Ahora bien, en el estado actual de la humanidad, los seres humanos no poseen la misma capacidad para alcanzar el término de la realización espiritual, es decir, su identidad suprema (cada uno según su «vía personal», *Les états multiples de l'être*, pág. 100). Es pues necesario que haya ritos de naturaleza diferente según el fin que permiten alcanzar, conforme a las aptitudes espirituales de cada uno.

En cuanto a estos fines, la distinción fundamental es, según Guénon, la de salvación y liberación. La salvación, que todas las formas tradicionales ofrecen a todos los hombres, es la obtención de la perfección del estado humano, o estado adámico primordial. Lo que la India llama «liberación» es la perfección del estado divino. Para acceder allí, es preciso un rito especial, concedido solamente a aquellos que están cualificados. Recibe el nombre de rito iniciático (*initium* comienzo) porque confiere el germen de la deificación e inaugura la vía espiritual. Mientras que la vía mística es pasiva y no supera el nivel individual, la vía iniciática es activa. Exige el uso de un *método* y pone en acción técnicas objetivas que permiten una toma de posesión efectiva de los estados superiores del ser mediante el conocimiento riguroso de las leyes del manejo de las influencias espirituales. Toda tradición completa debe presentar estos dos tipos de ritos: exotéricos e iniciáticos. Según Guénon éste no es ya el caso del cristianismo: los sacramentos, iniciáticos en el origen, pasaron a ser pura-

mente exotéricos desde el siglo IV por lo menos. En Occidente —por tanto sin tener en cuenta el hesicasmo— las únicas organizaciones que siguen siendo iniciáticas son la francmasonería y el *Compagnonnage*.[21]

En cuanto al método propiamente dicho, diremos solamente que la práctica en la vía iniciática varía según la diversidad de la naturaleza de quienes lo siguen, bajo la dirección de un maestro verdadero. La diversidad de métodos se puede reducir a la distinción de vías de acción, amor y conocimiento.

No es fácil dar una valoración global de una obra tan amplia en sus perspectivas y, en ciertos aspectos, tan extraordinaria. Nada tiene de extraño que haya sido considerada por algunos de sus lectores como el acontecimiento más importante de su existencia. Desde la muerte de Guénon su audiencia no ha dejado de crecer. Sus puntos débiles se deben, nos parece, a una información deliberadamente insuficiente, a la afición por las posturas radicales, a una confianza excesiva en la autoridad de su propio juicio, y a una forma demasiado «matemática» de tratar los problemas. Pero es también una obra de singular calidad, y, en el orden del pensamiento, una de las respuestas de mayor fuerza que se haya aportado a la incredulidad del mundo moderno; testigo son estas líneas (*Etudes sur l'hindouisme*, pág. 24) que constituyen a nuestros ojos algo así como su testamento espiritual:

> Todos los esfuerzos hostiles se romperán finalmente contra la sola fuerza de la verdad, como las nubes se disipan ante el sol, aun cuando hayan llegado a oscurecer momentáneamente nuestras miradas. La acción destructora del tiempo sólo deja subsistir lo que es superior al tiempo: devorará a cuantos han limitado su horizonte al mundo del cambio y han colocado toda realidad en el devenir, a quienes han hecho una religión de lo contingente y lo transitorio, pues «el que sacrifica a un dios se convertirá en alimento de ese dios»; pero ¿qué podrá tal acción destructora contra quienes son portadores de la conciencia de la eternidad?

21. No hace falta decir que no nos adherimos a tales conclusiones que nos parecen notablemente extravagantes; véase *supra*, nota 11.

II. La escuela tradicional

Al cabo de medio siglo, la obra de Guénon, inicialmente confidencial, ha terminado por suscitar un poco en todo el mundo un vivo interés, sin alcanzar sin embargo una gran notoriedad. Cierto número de pensadores y escritores han encontrado en ella, de formas diversas, una fuente de inspiración. No es ilegítimo, pues, hablar a este respecto de una escuela tradicional. Es preciso, sin embargo, entender esta expresión en un sentido muy amplio, pues, aparte de la referencia común a Guénon, reina entre estos autores una gran heterogeneidad. Se podrá distinguir, en primer lugar, a los guenonianos estrictos que, siguiendo a Michel Vâlsan y hoy a Charles-André Gilis, ven en la obra de su maestro la «brújula infalible» y la «coraza impenetrable». Hay, por otra parte, un grupo de «guenonizantes», muy numerosos, que se apoyan en una u otra enseñanza sin suscribir la totalidad del mensaje. Esta segunda categoría presenta una gran disparidad: se encuentran ahí obras como la del cardenal Danièlou, Julius Evola, Jean Hani o la nuestra. Se debe mencionar por último a un tercer grupo, constituido en torno a la poderosa personalidad de Frithjof Schuon: se ha desarrollado sobre todo en Estados Unidos con el nombre de «perennialismo». Para los perennialistas, es ciertamente Guénon quien ha formulado en Occidente los principios de la metafísica y quien ha expuesto lo esencial de la doctrina del Vedânta (aunque no sea el único). Pero el fruto y la irradiación espiritual de este mensaje (alterado por ciertos límites que son de lamentar) están realizados en la obra de Frithjof Schuon. Para su autor y sus discípulos esta obra goza de una autoridad intrínseca superior a la de Guénon. Como el primer grupo, el tercero presenta una fuerte unidad doctrinal.

En las monografías que siguen no hemos reagrupado a los autores según la distinción de «guenonianos», «guenonizantes» y «schuonianos», lo que habría tenido sus riesgos. Con dos excepciones (Coomaraswamy y Schuon), nos hemos atenido al orden alfabético.

Ananda Kentish Coomaraswamy y el tesoro de las literaturas tradicionales

Es importante subrayar que este autor no entra en ninguna de las tres categorías que acabamos de mencionar. Mayor que Guénon, conoció la obra de éste en una época (hacia 1935) en que la suya era ya conside-

rable. Si recibió de Guénon, además de la idea de la unidad de las formas tradicionales, una noción más determinada de lo que es la ortodoxia doctrinal, no sufrió sin embargo su influencia. Fue él mismo quien llevó a Guénon a modificar su juicio sobre el budismo.

Hijo de un jurista hindú y de madre inglesa, Coomaraswamy nació en Colombo el 22 de agosto de 1877. Hombre de saber universal, se vuelve primero hacia las ciencias (principalmente la mineralogía) y, después de un fracaso en la acción social, se dedica a la historia del arte (sobre todo el arte islámico y el de Oriente Medio). En 1914 se incorporó al Museo de Bellas Artes de Boston donde trabajó hasta su súbita muerte el 9 de septiembre de 1947.

Su obra es inmensa. Un primer censo bibliográfico recoge 627 libros y artículos publicados. Políglota excepcional —conocía más de veinte lenguas— de una erudición asombrosa y capaz de satisfacer a los universitarios más exigentes, destaca su capacidad para reunir los textos más lejanos y más precisos sobre un mismo tema, desde las *Eddas* nórdicas a los *tantras* budistas pasando por los neoplatónicos o los místicos renano-flamencos. Su excepcional capacidad de acogida intelectual y su inagotable saber le permiten plantear un diálogo sinfónico entre las culturas sagradas. Su genio sobresale a la hora de hacer surgir las analogías textuales más sorprendentes a través de una prodigiosa acumulación de referencias tomadas de todas las literaturas tradicionales, proporcionando así al lector una documentación de otro modo inaccesible.

Además de los libros sobre historia del arte, como *The Dance of Shiva* (Nueva York, 1928) (trad. cast.: *La danza de Shiva*, Madrid, Siruela, 1996) y sobre todo *Elements of Buddhist Iconography* (1935), Coomaraswamy ha publicado estudios sobre la metafísica y la historia de las religiones, así como numerosos artículos. Citemos entre otros, *A New Approch to the Vedas* (Londres, 1934), *The Transformation of Nature in Art* (Harvard, 1934) (trad. cast.: *La transformación de la naturaleza en arte*, Barcelona, Kairós, 1997), *Christian and Oriental Philosophy of Art* (Nueva York, 1943) (trad. cast.: *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus, 1980), *Hinduism and Buddhism* (Nueva York, 1943) (trad. cast.: *Hinduismo y budismo*, Barcelona, Paidós, 1997), *Figures of Speech or Figures of Thought* (Nueva York, 1946), *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, Connecticut, 1946), *The Religious Basis of the Forms of Indian Society* (Nueva York, 1946), *Am I my Brother's*

Keeper? (Nueva York, 1947), *Time and Eternity* (Ascona, Suiza, 1947) (trad. cast.: *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980), *The Living Thoughts of Gautama the Buddha* (Londres, 1948), etc. En 1978 se han publicado dos volúmenes de *Selected Papers* (Princeton).

Frithjof Schuon y la Sophia Perennis

Desde su origen, la obra de Schuon está marcada por lo que él llamó «la unidad transcendente de las religiones», título de su primera y más célebre obra. Sin embargo, a medida que la obra se desarrolla y se afirma, se asiste a una acentuación del tema de la unidad en su trascendencia: esta unidad es considerada cada vez más en sí misma, según su realidad propia e independientemente de su función unificante. Esto conduce a Schuon a plantearla como una suprarreligión a la que ha dado el nombre de *religio perennis* o de *sophia perennis* (de ahí la denominación de «perennialismo», término que ha prevalecido en Estados Unidos). Y Schuon se presenta como el portavoz de esta *Sophia perennis*. Tal es, pensamos, su mensaje fundamental.

Frithjof Schuon nació en Basilea, Suiza, el 18 de junio de 1907, de padre alemán del sur, profesor de violín en el conservatorio de música de Basilea y concertista, y de madre alsaciana. La muerte de su marido obligó a la señora Schuon a instalarse en casa de su hermana en Mulhouse (Francia), en 1920, donde sus dos hijos reciben una educación francesa y católica. A los dieciséis años el joven Frithjof dejó la escuela para convertirse en dibujante de modelos y diseñador textil (*designer*), lo que le permite desarrollar su capacidad para la pintura. Lee entonces a los pensadores de Oriente y de Occidente, especialmente a Platón, el Maestro Eckhart y la *Bhagavad Gita*. A los diecisiete años encuentra la obra de Guénon, que le confirma en su rechazo del mundo moderno y cristaliza sus intuiciones metafísicas.

Después de su servicio militar en Francia, vuelve a París donde ejerce su oficio de diseñador y perfecciona su conocimiento del árabe. En dos ocasiones, en 1932 y 1935, sendas estancias en África del norte le permiten vincularse al Islam y al sufismo (cofradía del Shaykh Al-Alawî). En 1938, luego en 1939, en el curso de un viaje a la India, interrumpido en Bombay por la declaración de guerra, conoce a Guénon en El Cairo.

Como soldado francés, es hecho prisionero en 1940 por el ejército alemán, pero se evade a Suiza donde se nacionalizará. En 1949 se casa con Catherine Feer, hija de un diplomático suizo, igualmente dotada para la pintura y para las lenguas. Sus viajes (Marruecos, España, Turquía, etc.) le ponen en contacto con diversas formas de lo sagrado y lo religioso. Pero se siente atraído sobre todo (lo mismo que su hermano Gall, convertido en monje trapense), por una especie de atavismo psíquico, hacia los indios de América del Norte, entre los que encuentra el sentido de la naturaleza virgen y la espiritualidad primordial. En varias ocasiones (1959 y 1963) entra en relación con los sioux, que lo recibirán oficialmente, a él y a su mujer, en su tribu. En 1980 Schuon deja definitivamente Suiza, con algunos de sus discípulos, y se traslada a Bloomington, en el Estado de Indiana, en Estados Unidos, donde se encuentra un cierto número de schuonianos americanos. En 1987 se convierte en miembro de la familia de Yellow Tail, reputado *medicine man* de los sioux y jefe de la danza del sol. Schuon muere en Bloomington la noche del 5 al 6 de mayo de 1998, habiendo dedicado sobre todo sus dos últimos años a la composición de un gran número de poemas en alemán y en inglés.

La obra publicada de Schuon —sin contar una abundante producción pictórica— comprende actualmente veintidós libros escritos en francés (y algunos traducidos a trece lenguas), más algunas obras redactadas en alemán (entre ellas dos compilaciones de poemas). Colaborador de los *Etudes traditionnelles* desde 1933, de la revista inglesa *Studies in Comparative Religion* desde 1963, de la revista francesa *Connaissance des Religions* desde su fundación (1985), la mayor parte de sus artículos han sido retomados en sus libros. Salvo excepción, estas publicaciones no constituyen tratados sistemáticos y no están consagradas a un tema concreto. Su propósito no es tanto informar sobre determinados puntos de una doctrina tradicional como despertar en el lector el conocimiento espiritual de lo que es Dios y de lo que es el hombre, así como de la responsabilidad que de ello deriva para el segundo respecto al primero.

Ser hombre es ser portador de una inteligencia dotada de objetividad, es decir, ser capaz de captar las cosas en *sí mismas*, en su dimensión de absoluto, y por tanto, en definitiva, es tener conciencia del Absoluto en tanto que tal. Por sí misma, en su contenido intrínseco, la inteligencia es una teofanía. Ahora bien, la conciencia del Absoluto implica necesariamente la de lo relativo, no en el sentido de una irrealidad o una nada,

sino en el de una menor realidad. Por otra parte, desde el momento en que el Principio supremo es lo Real absoluto, debe incluir en él toda realidad, incluso la de lo relativo. Esta inclusión constituye la «dimensión de infinitud» del Principio, lo que Schuon llama a veces la «Posibilidad infinita». Por fin, el «contenido» de la Posibilidad infinita (u «Omniposibilidad»), al ser el principio mismo, no puede ser más que perfecto. Son ésas las tres dimensiones intrínsecas (o «aspectos») del Principio supraontológico: Absoluto, Infinidad, Perfección. Sin embargo, el Principio supremo no irradia solamente según «aspectos» horizontales, sino también verticalmente, según «grados hipostáticos» que, en el seno mismo del divino «metacosmos», prefiguran los grados jerárquicos de la manifestación: son el Sobre-Ser, el Ser (creador) y la Existencia universal (o «Espíritu»), «centro divino del cosmos total».[22]

En las obras más recientes aparece una nueva noción, la del Soberano Bien, lo que remite a la tradición platónica agustiniana.[23] Este Soberano Bien (*Summum Bonum, Tá agathón*) está en primer lugar más o menos vinculado a la Perfección. Después, parece que constituye una designación del Principio mismo en su Esencia; Absoluto e Infinitud son entonces entendidas como «aspectos» del Soberano Bien. Como puede constatarse, la terminología de Schuon no es la de Guénon o, más exactamente, se aleja progresivamente de ella, mediando por otra parte variaciones y vacilaciones, a medida que Schuon toma mejor conciencia de su visión y de su estilo propios. Si Guénon construye una «axiomática metafísica» más o menos invariable en su forma como en su contenido, Schuon, por su parte pinta «iconos doctrinales» y espirituales, según puntos de vista variados. Sin embargo, bajo la diversidad de los puntos de vista y a pesar de algunas dudas terminológicas, los esquemas de pensamiento subyacente permanecen bastante simples y más o menos constantes.

En el orden de la realización espiritual, el hecho mayor es la existencia del intelecto en el hombre. Pero si el intelecto es «naturalmente sobrenatural», de modo que por él el hombre es un ser metafísico, no ocurre exactamente lo mismo para la afectividad y la voluntad que forman igualmente parte del ser humano. Ahora bien, es el hombre todo él (y no sólo el inte-

22. Así es como Schuon interpreta el misterio trinitario cristiano.

23. *Logique et Transcendence. Forma y sustancia en las religiones. El esoterismo como principio y como vía. De lo divino a lo humano. Tras las huellas de la religión perenne. Resumé de métaphysique intégrale.*

lecto) el que debe, por una parte, discernir lo real de lo ilusorio y, por otra, unirse a lo único Real, definiendo discernimiento y unión la integridad de la vía espiritual. No podría pues haber gnosis verdadera y deificante sin amor y sin virtud, lo que equivale a decir que no se puede conocer a Dios si se ignora al hombre en su esencia y en sus formas, al mundo y a las cosas en su belleza y en su «transparencia metafísica», a las revelaciones divinas, por último, en su verdad profunda y en su potencia salvadora. Tenemos ahí tres ejes fundamentales del pensamiento schuoniano.

En lo que concierne al primer eje, Schuon multiplica los análisis sobre los sentimientos humanos, la sexualidad y todos los aspectos de la sustancia anímica, al mismo tiempo que expone las líneas directrices de una ciencia de los temperamentos espirituales y de una alquimia del alma en función de las castas naturales y las pertenencias raciales.[24]

Respecto al segundo eje, relativo a la belleza de la naturaleza y del arte sagrado, Schuon se entrega a consideraciones extremadamente sugestivas sobre el simbolismo de los colores, de las formas animales y vegetales, sobre el espacio, el tiempo, la forma, el número y su capacidad teofánica, al mismo tiempo que se esfuerza por enunciar los principios del arte universal y proporcionar criterios de apreciación espiritual de los diferentes estilos.[25]

Por último, en lo tocante a las revelaciones sagradas, el método schuoniano intenta, por una parte, desarrollar, de manera a veces un poco sistemática, una especie de fenomenología de las religiones vistas cada una en su tipo espiritual, y, por otra, trata de deducir las analogías en la estructura metafísica de las diversas religiones; la misma doctrina y los mismos principios (la *religio perennis*) se encuentran en efecto en todas las religiones, pero bajo revestimientos diferentes: así el Corán es el análogo del Verbo y el profeta Muhammad el análogo de la Virgen María. En este dominio, Schuon se ha interesado en el Vedanta, en la tradición amerindia, en el islam y en el sufismo, en el budismo indio, chino y japonés, en el sintoísmo y en el cristianismo bajo sus tres formas: en particular ha reafirmado, contra Guénon, el valor iniciático de los sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía).[26]

24. *Les stations de la sagesse*, *Castas y razas*, *Sobre los mundos antiguos*.

25. *Perspectives spirituelles et faits humains*, *Sentiers de gnose*, etc.

26. *De la unidad transcendente de las religiones*, *L'Oeil du coeur*, *Comprender el Islam*, *Le soufisme, voile et quintessence*, *Images de l'Esprit*, *Christianisme/Islam*, etc.

Por último, Schuon no ha tratado solamente de las revelaciones sagradas en su singularidad. Ha escrito también abundantemente sobre la religión en general, con la preocupación de responder a las acusaciones que contra ella levanta el hombre moderno: la existencia del mal, las supersticiones, la ingenuidad de los antiguos, etc.

Es sin duda demasiado pronto para valorar con precisión la obra de Frithjof Schuon. Mucho menos «clásica» que la de Guénon, impone por la potencia de una presencia a veces un poco aplastante. Para ello, pretende moverse al mismo tiempo sobre los registros estético y lógico, confiriendo a los conceptos la vibración de una evocación poética, y a la belleza de las imágenes (que no siempre evitan los clichés) la fuerza constrictora de los conceptos. Por último, y es quizás el rasgo más llamativo de su andadura intelectual, Schuon está persuadido de que la lógica humana está en condiciones de dar cuenta *suficientemente* de las realidades más trascendentes. En nombre de esta convicción, no ha dudado en enfrentarse a los dogmas fundamentales de la teología cristiana que le parecen violar las exigencias naturales de nuestra inteligencia: Trinidad, transustanciación, etc. Hay ahí una reducción de la lógica divina al funcionamiento del pensamiento humano (por genial que éste sea) que nos parece problemática.

Algunos otros autores de la escuela tradicional

Luc Benoist

Nacido en 1884, este escritor francés fue primero un eminente especialista en historia del arte. Entró a formar parte en 1921 de la Dirección de Bellas Artes donde ocupó cargos importantes, y descubrió la obra de Guénon en 1928, lo que dio una nueva orientación a sus propias investigaciones. Gracias a su amistad con Jean Paulhan, creó la colección «Tradición», en Gallimard, donde las obras de Guénon y de Schuon podían encontrar un marco prestigioso. Se interesó por el simbolismo y por las iniciaciones de los oficios (*L'Art du monde*, París, 1940; *L'ésotérisme*, 1963 [trad. cast.: *El esoterismo*, Buenos Aires, Nova, 1969]; *Le compagnonnage et les métiers*, 1966; *Signes, symboles et mythes*, 1975), y, con el nombre de

Michel de Socoa, escribió obras sobre astrología (*Typologie et caractères*, 1975; *Les grandes conjonctions*, 1976, etc.). Murió en 1980.

Titus Burckhardt

De origen alemán (está emparentado con el célebre historiador Jacob Burckhardt) aunque nacido en Florencia, en 1908, este escritor ha adquirido un gran renombre gracias a sus numerosas monografías sobre el arte sagrado de las diferentes civilizaciones o de lugares espirituales reputados. Excelente arabista, tuvo acceso directo a algunos textos fundamentales del esoterismo islámico que supo traducir con precisión. Es un metafísico de pensamiento límpido y sobrio al mismo tiempo que un buen conocedor de las cosmologías tradicionales y de la alquimia. Tras haberse ocupado de la edición de libros de arte (Ediciones Urs Graf en Suiza), se consagró de 1972 a 1977 a la salvaguarda del patrimonio arquitectónico y cultural de la ciudad de Fez, así como a las artes tradicionales de Marruecos, dentro del marco de una misión que la UNESCO le había confiado. Murió en enero de 1984, en Lausana.

La bibliografía de Titus Burckhardt es bastante compleja. Muchos de sus libros fueron escritos en alemán y traducidos por él mismo al francés. Otros fueron escritos directamente en francés. Damos en la medida de lo posible la fecha de la edición original, sin mencionar a los editores, que han cambiado en las diferentes reediciones: *De l'Homme universel* (traducción parcial de un tratado de Abd al-Karîm al-Jîlî), Lyon, 1953; *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1955 (trad. cast.: *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus, 1980); *La Sagesse des Prophètes* (traducción parcial de un tratado de Ibn Arabi), París, 1955; *Principes et méthodes de l'art sacré*, Lyon, 1958 (trad. cast.: *Principios y métodos del arte sagrado*, Buenos Aires, Lidium, 1982); *Sienne, ville de la Vierge*, 1958; *Alchimie. Sa signification et son image du monde*, 1960 (trad. cast.: *Alquimia*, Barcelona, Paidós, 1994); *Fez, Ville de l'Islam*, 1960; *Chartres et la naissance de la cathédrale*, 1962; *Symboles*, 1980 (trad. cast.: *Símbolos*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1982); *Science moderne et sagesse traditionnelle*, 1985 (trad. cast.: *Ciencia moderna y sabiduría tradicional*, Madrid, Taurus, 1979); *L'Art de l'Islam*, 1985 (trad. cast.: *El arte del Islam*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1989); *Aperçus sur la connaissance sacré*, 1987; *Miroir de l'intellect*, 1992.

Jean Canteins

Políglota, pintor y ceramista, es autor de una obra original en la que una erudición digna de los humanistas del Renacimiento se une a una gran sutileza de pensamiento. Citemos: *Phonèmes et Archétypes*, 1972; *La Voie des lettres*, 1981; *Le Potier Démiurge*, 1986; *Les Baratteurs divins*, 1987; *Dédale et ses oeuvres*, 1994; *Miroir de la Shahâda*, 1990; *La Passion de Dante Alighieri*, vol. I, 1997, etc.

Gaston Georgel

Entre las ciencias tradicionales olvidadas, Gaston Georgel (1899-1988) se interesó principalmente por la ciclología. De manera en principio empírica, luego con los principios proporcionados por Guénon, con el cual mantuvo una importante correspondencia (de 1938 a 1950), sacó a la luz la existencia de ciclos secundarios en la historia de los grandes países del mundo. Citemos: *Les Rythmes dans l'Histoire*, 1947; *Les Quatre Ages de l'humanité*, 1950; *L'Ere future et le mouvement de l'histoire*, 1956; *Chronologie des derniers temps*, 1986.

Martin Lings

Arabista, conservador de textos manuscritos e impresos en la British Library de Londres, profesor durante doce años en la Universidad de El Cairo —donde conoció íntimamente a Guénon— consagró lo esencial de su obra a dar a conocer en Occidente el esoterismo islámico, materia en la que es un especialista reconocido. Citemos: *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Londres, 1961 (trad. cast.: *Un sabio sufí del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1982) (sobre la vida y la obra del célebre shaykh Ahmed al-'Alawî); *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Londres, 1964; *What is Sufism?*, Londres, 1975 (trad. cast.: *¿Qué es el sufismo?*, Madrid, Taurus, 1981) (brillante síntesis sobre el clima espiritual del sufismo); *Muhammad, his Life based on the earliest Sources*, Londres, 1983 (trad. cast.: *Muhammad*, Madrid, Hiperión, 1989) (suma sobre la vida del Profeta, utilizando los documentos más antiguos y los más tradicionales inéditos en Occidente).

Marco Pallis

Escritor de lengua inglesa, nació en 1895 en Liverpool de padres griegos. Su padre, inteligente letrado, había pasado veinte años en la India. Él mismo, atraído por Oriente, interesado en la enseñanza de Guénon y de Schuon, emprendió en 1933 una expedición al Himalaya, que renovó en 1936 y luego en 1947 y 1948. Igualmente dotado para el alpinismo, las lenguas orientales, la botánica y la música, llegó a ser un tibetólogo reconocido. Además de su célebre *Peaks and Lamas* (Londres, 1953), citemos su última obra: *A Buddhist Spectrum* (Londres, 1980) (trad. cast.: *Espectro luminoso del budismo*, Barcelona, Herder, 1986), que constituye su testamento espiritual.

Leo Schaya

Nacido en Basilea de familia judía de tradición hassídica, Schaya, tras haber estudiado, de joven, las obras de Guénon y luego las de Schuon y haber tomado contacto directo con las doctrinas islámicas (en particular gracias a un viaje a África del norte), compuso sin duda la síntesis más clara de la doctrina de las *Sephiroth*: *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale*, París, 1958 (numerosas reediciones, con traducciones inglesa, española, italiana, etc.) (trad. cast.: *El hombre y el Absoluto según la Cábala*, Buenos Aires, Dédalo, 1976). En *La Doctrine soufique de l'Unité*, París, 1962 (trad. cast.: *La doctrina sufí de la Unidad*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1985), estudia la idea esotérica de la «unidad del Ser universal», *wahdatu-l-Wujûd*. En su monumental obra, *La création en Dieu, à la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, París, 1983, quiere mostrar que la creación *ex nihilo* significa en realidad la creación *ex Deo et in Deo*, al no poder proceder nada de la nada, tras lo cual da un comentario metafísico de los primeros capítulos del Génesis. *La Naissance à l'Esprit* (París, 1987) es una obra póstuma.

Seyyed Hossein Nasr

Este gran intelectual iraní, profesor de filosofía en la Universidad de Teherán de 1958 a 1979, es actualmente profesor de estudios islámicos en la George Washington University. Su punto de referencia es más la

obra de Schuon que la de Guénon. Citemos, entre una abundante producción: *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964; *Islamic Studies*, Beirut, 1966; *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1967; *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Londres, 1968 (trad. cast.: *Hombre y naturaleza*, Buenos Aires, Kier, 1982); *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, 1968; *Islam and the Plight of Modern Man*, Londres y Nueva York, 1975; *Knowledge and the Sacred*, 1981, etc.

Jean Tourniac

Mantenedor de una larga correspondencia con Guénon, Tourniac, católico hebraísta, se consagró a la profundización del simbolismo y los ritos de la francmasonería tradicional y la caballería templaria. Entre sus obras podemos citar: *Symbolisme maçonnique et Tradition chrétienne*, 1965; *Propos sur René Guénon*, 1973; *De la Chevalerie au secret du Temple*, 1975; *Les Traces de lumière*, 1976; *Principes et Problèmes spirituels du Rite Ecossais Rectifié et de sa chevalerie templière*, 1985; *Melkitsédeq ou la Tradition primordiale*, 1983; *Sommes-nous des Judéo-chrétiens?*, 1986. Jean Tourniac (cuyo verdadero nombre era Jean Granger) murió en 1995.

Georges Vallin

Profesor de filosofía comparada en la Universidad de Lyon, metafísico y sanscritista, Vallin (1921-1983), inicialmente kierkegardiano, descubrió el Vedanta de Shankara gracias a la obra de Guénon. Profundizó después su conocimiento por la lectura directa de los textos y de varios viajes de estudio a las Indias. Su obra central, *La perspective métaphysique*, 1977, propone una reinterpretación de la filosofía occidental a la luz del no dualismo shankariano; citemos igualmente: *Etre et Individualité*, 1959; *Voie de gnose et voie d'amour*, 1980; *Lumières du Non-dualisme*, 1987.

Michel Vâlsan

Rumano, aunque se expresaba en francés, (1907-1974), no publicó libros durante su vida. No obstante, habiendo consagrado una fidelidad absoluta a la enseñanza de Guénon y a su persona, redactó numerosos

artículos, y sobre todo tradujo numerosos textos del esoterismo musulmán, particularmente de Ibn 'Arabî. Todos estos trabajos aparecieron en la revista *Ètudes Traditionnelles*, que dirigió desde 1960 hasta su muerte.

Los cristianos

La obra de Guénon ha sido igualmente tenida en cuenta por un cierto número de escritores cristianos que se han inspirado en ella más o menos directamente. Combinando a la vez el hebreo, el sánscrito, el tibetano y algunas lenguas antiguas, François Chenique propone, en obras-dossiers, aproximaciones sugerentes entre el cristianismo y las religiones orientales: *Le Buisson ardente*, 1971, *Le Yoga spirituel de Saint François d'Assise*, 1978 (trad. cast.: *El yoga espiritual de san Francisco de Asís*, Barcelona, Herder, 1982), *Sagesse chrétien et mystique orientale*, 1996, etc. Rama P. Coomaraswamy, hijo de Ananda, procede a un análisis implacable de la crisis del catolicismo: *The Destruction of the Christian Tradition*, 1981, *The Problems with the New Mass*, 1990, etc. Jean Hani, universitario francés, helenista especialista en Plutarco, ha explorado la vía de los símbolos: *Le symbolisme du temple chrétien*, 1962 (trad. cast.: *El simbolismo del templo cristiano*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1983, 1997), *Les métiers de Dieu. Préliminaires à une spiritualité du travail*, 1975, *La divine liturgie*, 1981, *La Royauté sacrée. Du pharaon au rois très chrétien*, 1984 (trad. cast.: *La realeza sagrada*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1998); *Mythes, Rites et Symboles. Les chemins de l'invisible*, 1992; *La Vierge Noire et le Mystère marial*, 1995 (trad. cast.: *La Virgen negra y el misterio de María*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1997). El abad Henri Stéphane, teólogo y matemático, interpreta los misterios cristianos desde el punto de vista metafísico, en un estilo incisivo; sus tratados han sido reunidos en dos volúmenes con el título *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, 1979 y 1983. El anónimo «Monje de Occidente» ha publicado un interesante estudio sobre la *Doctrine de la Non-dualité (advaïta-vâda) et Christianisme*, 1982, (trad. cast.: *Doctrina de la no dualidad y cristianismo*, Benarés, Índica, 1999), y una compilación de artículos estrictamente guenonianos con el título *Theologia sine Metaphysica nihil*, 1991.

Bibliografía

Obras de René Guénon

Damos la fecha de la primera edición seguida del nombre del editor actual; lo mismo hacemos para las obras de Frithjof Schuon

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 1921, Trédaniel (trad. cast.: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, LC, 1988 y México, Kalima, 1985).
Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion, 1921, Traditionnelles (trad. cast.: *El teosofismo, historia de una pseudo-religión*, Barcelona, Obelisco, 1989).
L'Erreur spirite, 1923, Traditionnelles.
Orient et Occident, 1924, Trédaniel (trad. cast.: *Oriente y Occidente*, Buenos Aires, CS, 1993).
L'Homme et son devenir selon le Vedânta, 1925, Traditionelles (trad. cast.: *El hombre y su devenir según el Vedanta*, Buenos Aires, CS, 1990).
L'Esoterisme de Dante, 1925, Gallimard (trad. cast.: *El esoterismo de Dante*, Buenos Aires, Dédalo, 1976).
Le Roi du monde, 1927, Gallimard (trad. cast.: *El rey del mundo*, Madrid, Cárcamo, 1987).
Autorité spirituelle et pouvoir temporel, 1929, Trédaniel.
La Crise du monde moderne, 1927, Gallimard (trad. cast.: *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco, 1988).
Saint Bernard, 1929, Traditionnelles (trad. cast.: «San Bernardo», en *Dossier: Orden del Temple*, Barcelona, Alternativa).
Le Symbolisme de la croix, 1931, Trédaniel (trad. cast.: *El simbolismo de la cruz*, Barcelona, Obelisco, 1987).
Les Etats multiples de l'être, 1932, Trédaniel (trad. cast.: *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987).
La Métaphysique orientale, 1939, Traditionnelles (trad. cast.: *La metafísica oriental*, Barcelona, Olañeta, 1984).
Le Règne de la quantité et les signes des temps, 1945, Gallimard (trad. cast.: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997).
Les Principes du calcul infinitesimal, Gallimard, 1946.

La Grande triade, 1946, Gallimard (trad. cast.: *La gran triada*, Barcelona, Obelisco, 1986).
Aperçus sur l'initiation, 1946, Traditionnelles (trad. cast.: *Apreciaciones sobre la iniciación*, Buenos Aires, CS).

OBRAS PÓSTUMAS QUE REAGRUPAN ARTÍCULOS DE RENÉ GUÉNON:

Initiation et réalisation spirituelle, Traditionnelles, 1952.
Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, 1954, Traditionnelles (trad. cast.: *Sobre esoterismo cristiano*, Barcelona, Obelisco, 1993).
Symboles fondamentaux de la science sacrée, 1962, Gallimard (trad. cast.: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1997).
Études sur la francmaçonnerie et le compagnonnage, 2 vols., Traditionnelles, 1964.
Études sur l'hindouisme, Traditionnelles, 1968.
Formes traditionnelles et cycles cosmiques, 1970, Gallimard (trad. cast.: *Formas tradicionales y ciclos cósmicos*, Barcelona, Obelisco, 1984).
Aperçus sur l'ésoterisme islamique et le taoïsme, Gallimard, 1973 (trad. cast.: *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Barcelona, Obelisco, 1983).
Comptes rendus, París, Traditionnelles, 1973.
Mélanges, París, Gallimard, 1976.

ESTUDIOS SOBRE RENÉ GUÉNON

1. *Artículos de revistas, números especiales, coloquios:*

Revistas:

Etudes Traditionnelles, 1951, n° 293-294-295.
France-Asie, enero 1953, n° 80.
La Pensée Catholique, 1962, n° 77, 78, 79, 80.
Le Symbolisme, 1965, n° 368.
Planète-Plus, abril de 1970, n° 15.

Les Cahiers de l'Homme-Esprit, 1974, nº 3.
Narthex, marzo-agosto de 1978, nº 21-22-23.
Vers la Tradition, 1986,n 21-22-23-24-25-26.

Números especiales:

René Guénon. Les Dossiers H, L'Age d'Homme, 1983.
René Guénon. Les Cahiers de l'Herne, L'Herne, 1985.

Coloquios:

René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle. Actas del Coloquio internacional de Cerisy-la-Salle (13-20 de julio de 1973), Trédaniel.
René Guénon. 1886-1951. Coloquio del Centenario Domus Medica, bajo la dirección de Paul Barbanegra, Le Cercle de Lumière, 1993.

2. *Libros:*

Serant, Paul, *René Guénon*, Le Courier du Livre, 1977.
Chacornac, Paul, *La vie simple de René Guénon*, Traditionnelles, 1958 (trad. cast.: *La vida simple de René Guénon*, Barcelona, Obelisco, 1987).
Meroz, Lucien, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon, 1962.
Asfar, Gabriel, *René Guénon. A Chapter of French Symbolist Thought in the Twentieth Century*, Princeton University Press, 1972.
Tourniac, Jean, *Propos sur René Guénon*, Dervy, 1973.
Laurant, Jean-Pierre, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, L'Age d'Homme, 1975.
Desilets, André, *René Guénon. Index. Bibliographie*, Les Presses de l'Université Laval, 1977.
Robin, Jean, *René Guénon, témoin de la Tradition*, Trédaniel, 1978.
Andruzac, Christophe, *René Guénon. La contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, Dervy, 1980.
James, Marie-France, *Esotérisme et christianisme autour de l'oeuvre de René Guénon*, Nouvelles Editions Latines, 1981.
Roman, Denys, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, Les Editions de L'Oeuvre, 1982.

Vâlsan, Michel, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, 1984.
Gilis, Charles-André, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, 1985.
Bazán, Francisco García, *René Guénon y el ocaso de la metafísica*, Barcelona, Obelisco, 1990.
Geay, Patrick, *Hermès trahi. Impostures philosophiqueset néo-spiritualisme d'après l'oeuvre de René Guénon*, Dervy, 1996.
Borella, Jean, *Esotérisme guénonien et mystère chrétien*, L'Age d'Homme, 1997.

Obras de Frithjof Schuon

Leitgedanken zur Urbesinnung, 1935, Orell Füssli Verlag.
De l'unité transcendante des religions, 1948, Seuil (trad. cast.: *De la unidad transcendente de las religiones*, Madrid, Heliodoro, 1980).
L'Oeil du Coeur, Dervy, 1950.
Perspectives spirituelles et faits humains, Maisonneuve et Larose, 1953.
Sentiers de Gnose, La Place Royale, 1957.
Castes et Races, suivi de *Principes et critères de l'art universel*, 1958, Arché;
Castas y razas, seguido de *Principios y criterios del arte universal*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1983.
Les Stations de la Sagesse, Maisonneuve et Larose, 1958.
Images de l'Esprit, Le Courier du Livre, 1961.
Comprendre l'Islam, 1961, Seuil (trad. cast.: *Comprender el Islam*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1990).
Regards sur les mondes anciens, 1968, Traditionnelles (trad. cast.: *Sobre los mundos antiguos*, Madrid, Taurus, 1980).
Logique et transcendance, Traditionnelles, 1970.
Forme et substance dans les religions, Dervy, 1975.
L'Esotérisme comme principe et comme voie, 1978, Dervy (trad. cast.: *El esoterismo como principio y como vía*, Madrid, Taurus, 1982).
Le Soufisme, voile et quintessence, Dervy, 1980.
Du Divin à l'humain, Le Courier du Livre, 1981.
Christianisme/Islam: visions d'oecuménisme ésotérique, Arché, 1981.

Sur les traces de la Religion pérenne, 1982, Le Courier du Livre (trad. cast.: *Tras las huellas de la religión perenne*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1982).

Approches du phénomène religieux, Le Courier du Livre, 1984.

Résumé de métaphysique intégrale, Le Courier du Livre, 1985.

Avoir un Centre, Maisonneuve et Larose, 1988.

Racines de la condition humaine, 1990, La Table Ronde (trad. cast.: *Raíces de la condición humana*, Madrid, Grupo Libro, 1995).

The Feathered Sun. Plains Indians in Art and Philosophy, 1980. Wisdom Book (trad. cast.: *El sol emplumado*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1992).

Le jeu de masques, L'Age d'Homme, 1992.

La Transfiguration de l'homme, L'Age d'Homme, 1995.

Recopilación de textos y antologías

The Essential Writings of Frithjof Schuon, edición a cargo de S. H. Nasr, World Wisdom Books, 1986.

Les perles du pèlerin, du Seuil, París (trad. cast.: *Las perlas del peregrino*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1990).

Poemas

Tage- und Nächtebuch, Urs-Graf Verlag, 1947.

Sulamith, Urs-Graf Verlag, 1947.

Estudios

Religion of the Heart: Essays presented to Frithjof Schuon on his eightieth birthday, edición a cargo de S. H. Nasr y W. Stoddart, Washington, Foundation for Traditional Studies, 1991.

Capítulo XIII

G. I. Gurdjieff y su escuela

Jacob Needleman

Aunque existe un reconocimiento creciente de la importancia de G. I. Gurdjieff en el panorama espiritual del siglo XX, su nombre sigue evocando una diversidad de reacciones a lo largo y ancho del mundo, que fluctúan desde el temor y la reverencia hasta la hostilidad y la sospecha. Sin duda, será necesario algún tiempo antes de que aparezca un consenso cultural general, y en este breve análisis intentaremos únicamente examinar aquellos aspectos de su vida y enseñanza que son de notable importancia para cualquier aproximación a este influyente maestro espiritual.

Los primeros años

De la vida primera de Gurdjieff conocemos únicamente lo que él reveló en las partes autobiográficas de sus escritos, principalmente *Encuentros con hombres notables*. Aunque no hay ninguna razón para dudar de la exactitud de su relato, está el hecho de que el objetivo principal de los escritos de Gurdjieff no era proporcionar información histórica, sino servir de llamada al despertar y como fuente continua de guía para la búsqueda interior, que es la *raison d'être* de su enseñanza. A la espera de un análisis adicional de la naturaleza de esta búsqueda, podemos decir solamente que sus escritos pretenden dirigirse no sólo a la función intelectual, sino también a la emoción e incluso a la sensibilidad subconsciente que,

juntas, constituyen la psique humana. Por consiguiente, sus escritos exigen y se apoyan en la búsqueda de una mayor calidad de la atención por parte del lector, en ausencia de la cual el pensamiento contenido en dichos escritos es inverificable en sus niveles más profundos.

Gurdjieff nació probablemente en 1866, de padre griego y madre armenia, en Alexandropol (ahora Gumri), Armenia, región en la que las culturas orientales y occidentales se mezclan y a menudo chocan. El ambiente de su infancia y adolescencia, aunque sugiere una cultura patriarcal casi bíblica, está también marcado por elementos no asociados habitualmente con esas tradiciones culturales. El retrato que Gurdjieff pinta de su padre, un conocido *ashokh*, o bardo, sugiere alguna forma de participación en una tradición oral que se extiende hacia atrás, a un pasado distante de la humanidad. Al mismo tiempo, Gurdjieff afirma haber estado abierto a todas las formas del conocimiento moderno, especialmente la ciencia experimental, que investigó con apasionada diligencia. La influencia de su padre y alguno de sus maestros primeros contrasta bruscamente con las fuerzas de la modernidad que experimentó cuando niño. Este contraste, sin embargo, no es fácilmente descriptible. La diferencia no es simplemente entre las antiguas cosmovisiones o los antiguos modelos de conducta y los modernos, aunque ciertamente la incluya. La impresión más bien es que esos «hombres notables» de sus primeros años manifestaban una cierta cualidad de presencia personal o *ser*. Que la diferencia vital entre los seres humanos radica en su nivel de ser es un principio que se convirtió en uno de los elementos fundamentales de la enseñanza de Gurdjieff y no es reductible a convencionales tipologías psicológicas, culturales o de conducta.

Encuentros con hombres notables nos muestra al joven Gurdjieff viajando a monasterios y escuelas de despertar en lugares remotos del Asia central y el Oriente Medio, buscando un conocimiento sobre el hombre que ninguna religión tradicional ni la ciencia moderna por sí misma podían ofrecerle. Las claves que realmente encontró Gurdjieff en estos viajes no son presentadas en forma doctrinal sino que están sutilmente distribuidas a lo largo de toda la narración. Los desarrollos discursivos de las ideas son relativamente raros en el libro, y donde se dan es con una simplicidad engañosa que sirve para devolver al lector a las enseñanzas tejidas en las partes narrativas del texto. La lectura repetida de *Encuentros con hombres notables* produce la impresión de que Gurdjieff quería llamar



17. Gurdjieff.

nuestra atención sobre la búsqueda misma, y que lo que intentaba traer a Occidente no era sólo una nueva afirmación de lo que se ha llamado «la tradición primordial», sino el conocimiento de *cómo* el hombre moderno podía llevar a cabo su búsqueda en las condiciones de vida del siglo XX. Para Gurdjieff, como veremos, la búsqueda misma, cuando es conducida de manera correcta, emerge como la principal fuerza espiritualizadora de la vida humana; de ahí que un observador la haya llamado «búsqueda transformadora», más que «búsqueda de la transformación».[1]

Gurdjieff comenzó su trabajo como maestro en Rusia alrededor de 1912, en vísperas de la guerra civil que llevó a la revolución rusa. En 1914 se había reunido con el filósofo P. D. Ouspensky, y poco después con el conocido compositor ruso Thomas de Hartmann. Ouspensky iba a elaborar después *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, con mucho la mejor exposición de la enseñanza de Gurdjieff escrita por un discípulo o cualquiera otro aparte de Gurdjieff, mientras que Hartmann, trabajando en colaboración con Gurdjieff, produciría lo que ha venido a llamarse la «música Gurdjieff/Hartmann», de cuyas cualidades hablaremos más adelante. Poco después, cuando la revolución se acercaba y la ruptura próxima del orden civil comenzaba a anunciarse, Gurdjieff y un pequeño grupo de discípulos consagrados, incluidos Thomas y Olga de Hartmann, hicieron peligrosos viajes a Crimea y Tiflis. Allí se les unieron Alexandre y Jeanne de Salzmann, él conocido artista y escenógrafo y ella profesora del sistema Dalcroze de danza rítmica que sería más tarde la más destacada discípula de Gurdjieff y la guía principal con la que se prolongaría su enseñanza después de su muerte en 1949. Fue en Riflis, en 1919, donde Gurdjieff estableció la primera versión de su Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre.

El estudio de Ouspensky y las notas de otros discípulos publicados en 1973 con el título de *Perspectivas desde el mundo real* muestra que en el período de Moscú, antes de la salida de Rusia, Gurdjieff articuló de manera incansable un vasto cuerpo de ideas sobre el hombre y el cosmos. Conviene ahora interrumpir la narración histórica para resumir estas formulaciones, que jugaron un papel importante en el desarrollo posterior de su enseñanza, aun cuando Gurdjieff cambiara las formas externas y cier-

1. Reseña de la película *Meeting With Remarkable Men*, en *Material for Thought* 8 (primavera 1980) 86, San Francisco, Far West Editions.

tos énfasis internos en el trabajo directo con sus discípulos. También, en una medida limitada, estas ideas proyectan luz sobre los desarrollos que vinieron después, aunque algunas de ellas han hecho surgir una innecesaria confusión en las mentes de los observadores externos. Si en sus escritos Gurdjieff nunca buscó únicamente desarrollar un sistema filosófico, en el trabajo directo con sus discípulos se resistió tanto más despiadadamente a adoptar el papel de gurú, predicador o maestro de escuela. *Fragmentos de una enseñanza desconocida* muestra, con una fuerza considerable, que Gurdjieff siempre dio sus ideas a sus discípulos en unas condiciones destinadas a romper la corteza de las asociaciones emocionales e intelectuales que, según él enseñaba, apagan la mermada voz de la conciencia en el hombre. La exquisita y a menudo impresionante precisión con la que fue capaz de atravesar esa corteza —formas de comportamiento con sus discípulos que eran, a su vez, sorprendentes, misteriosas, espantosas, mágicas, delicadamente amables, y omniscientes— sigue siendo uno de los factores principales en torno al que surgieron tanto la leyenda de Gurdjieff como los malentendidos sobre él; es también el elemento sobre el que más han escrito quienes estuvieron en contacto con él y el más imitado en esta última época de «nuevas religiones».

Las ideas de Gurdjieff

Es bastante cierto que el sistema de ideas de Gurdjieff es complejo y omniabarcante, pero debemos añadir inmediatamente que su formulación está concebida para señalar al hombre un poder simple y central de percepción que, según Gurdjieff enseñaba, estaba meramente latente en la mente humana y es lo único por lo que el hombre puede realmente comprenderse a sí mismo en relación con el universo. En este sentido, la distinción entre doctrina y método, que está bastante clara en la mayor parte de las tradiciones espirituales más antiguas, no existe sin embargo enteramente en la enseñanza de Gurdjieff. La formulación de las ideas está dirigida de tal modo que tengan en sí mismas una acción especial sobre el sentido del «yo» y puedan por tanto ser consideradas como parte del método práctico. Esta característica de la enseñanza de Gurdjieff refleja lo que él percibía como centro de gravedad de la subjetividad del hombre moderno: el hecho de que la civilización moderna esté orientada

de manera desproporcionada en torno a la función del pensamiento. El ilusorio sentimiento del «yo» que tiene el hombre moderno está construido alrededor de sus pensamientos y, por consiguiente, en concordancia con el nivel del discípulo, las mismas ideas están destinadas a actuar sobre ese falso sentido de sí. Para Gurdjieff, la influencia profundamente penetrante del pensamiento científico en la vida moderna no es algo que simplemente tenga que ser deplorado, sino que debe ser entendido como el canal a través del cual la Verdad eterna debe encontrar su camino hacia el corazón humano.

El hombre, enseñaba Gurdjieff, es una creación sin desarrollar. No es realmente hombre, considerado como un ser cósmicamente único cuya inteligencia y poder de acción reflejen las energías de la fuente de la vida. Por el contrario, el hombre, tal como lo encontramos, es un autómata. Sus pensamientos, sentimientos y acciones son poco más que reacciones mecánicas a estímulos externos e internos. No puede *hacer* nada. A su alrededor, todo *sucede* sin la participación de su conciencia auténtica. Pero los seres humanos no son conscientes de este estado de la situación debido a la penetrante influencia de la cultura y la educación, que graban en ellos la ilusión de sí mismos como seres conscientes y autónomos. En resumen, el hombre está dormido. No existe ningún auténtico *yo soy* en su presencia, sino únicamente un egoísmo que se disfraza como el auténtico sí, y cuyas maquinaciones imitan pobremente las normales funciones humanas del pensamiento, sentimiento y voluntad.

Muchos factores refuerzan este sueño. Cada una de las reacciones que actúan en presencia de uno mismo es acompañada por un engañoso sentido del yo; así, el hombre es muchos yoes, imaginándose cada uno ser el total, y cada uno aislado de la conciencia de los otros. Cada uno de estos múltiples yos representa un proceso por el que la energía sutil de la conciencia es absorbida y degradada, un proceso que Gurdjieff denomina «identificación». El hombre se identifica, es decir, derrocha su energía consciente, con cada pensamiento, impulso y sensación que surge. Este estado de cosas toma la forma de un autoengaño continuo y una continua procesión de emociones egoístas, como ira, autocompasión, sentimentalismo, y miedo, que son de naturaleza tan penetrantemente dolorosa que el hombre es constantemente inducido a mejorar esta condición a través de la interminable persecución del reconocimiento social, el placer de los sentidos, o el vago e irrealizable objetivo de la «felicidad».

Según Gurdjieff, la condición humana no puede entenderse independientemente de la consideración de la humanidad dentro de la función de la vida orgánica sobre la tierra. El ser humano está construido para transformar energías de una naturaleza específica, y ni su potencial desarrollo interior ni su difícil situación actual son comprensibles separados de esta función. Por eso, en la enseñanza de Gurdjieff, la psicología está inextricablemente unida a la cosmología y la metafísica, e incluso, en un cierto sentido, a la biología. El diagrama conocido como «el Rayo de la Creación» proporciona una de las claves conceptuales para aproximarse a esta interconexión entre la humanidad y el orden universal, y como tal invita al estudio reiterado desde diversos ángulos y etapas de comprensión.

En este diagrama, los datos fundamentales sobre el universo reunidos por la ciencia, y especialmente las principales entidades cósmicas que la moderna observación astronómica ha señalado, están dispuestos de manera coherente con los antiguos principios metafísicos acerca del verdadero lugar de la humanidad en el esquema de la creación. Se remite al lector a los capítulos 5, 7 y 9 de *Fragmentos de una enseñanza desconocida* para la explicación de este diagrama, pero el punto que debemos recalcar ahora aquí es que, en el nivel más profundo, la mente y el corazón humanos están enredados en una concatenación de influencias causales de enorme alcance y magnitud. Un estudio del Rayo de la Creación aclara que los aspectos de la naturaleza humana a través de los cuales habitualmente el hombre intenta mejorarse a sí mismo no tienen ninguna fuerza dentro de la red de influencias universales que actúan sobre el ser humano en la tierra. En esto consiste la ilusión fundamental del hombre, una ilusión que los logros tecnológicos de la ciencia moderna no hacen sino incrementar. El hombre es simplemente incapaz de beneficiarse de las energías conscientes que le atraviesan, que, en el esquema cósmico, son aquellas que poseen el verdadero poder de eficacia causal. El hombre no participa y no puede participar conscientemente en el gran orden universal, sino que en lugar de ello es zarandeado *en masse* por propósitos limitados para las funciones globales de la vida orgánica sobre la tierra. Incluso en esta esfera relativamente limitada —es decir, limitada cuando se compara con el destino latente del hombre— la humanidad ha llegado a ser progresivamente incapaz de cumplir su función, un punto que Gurdjieff recalcaba con fuerza en sus escritos. Este aspecto de la idea del Rayo de Creación —a saber, que el «destino de la tierra» está de al-

gún modo vinculado a la posibilidad de la evolución interior de los individuos, hombres y mujeres— sintoniza con la preocupación contemporánea por impedir los desastres planetarios.

¿Cómo deben cambiar los seres humanos este estado de cosas y comenzar a beneficiarse de las energías conscientes universales que por naturaleza están destinados a absorber pero que ahora pasan a través de ellos sin transformarlos? ¿Cómo debe la humanidad asumir su lugar propio en la gran cadena del ser? La respuesta de Gurdjieff a estas preguntas circunscribe realmente el propósito central de su enseñanza, a saber, que la vida humana sobre la tierra puede ahora situarse en un punto clave de transición comparable quizás a la caída de las grandes civilizaciones del pasado y que el desarrollo del ser total del hombre (y no sólo una u otra de las funciones humanas separadas) es lo único que puede permitir al hombre pasar por esta transición de una manera digna del destino humano.

Pero mientras el descenso de la humanidad tiene lugar *en masse*, el ascenso o evolución únicamente es posible en el individuo. *Fragmentos de una enseñanza desconocida* presenta una serie de diagramas que tratan las mismas energías y leyes que el Rayo de la Creación, no sólo como una escala cósmica de descenso, sino también en su aspecto evolutivo *en el individuo*. En estos diagramas, conocidos colectivamente como Diagrama del alimento, Ouspensky explica con algún detalle cómo entendía Gurdjieff las transacciones de energía dentro del organismo humano individual. Como en el Rayo de la Creación, el Diagrama del alimento dispone los datos de la ciencia moderna, en este caso la ciencia de la fisiología, incluyendo estos datos de manera natural en la escala inmensamente vasta de los principios metafísicos y cosmológicos antiguos. De nuevo remitimos al lector al libro de Ouspensky, que señala como punto principal que la humanidad sólo puede empezar a ocupar su lugar dentro de la cadena del ser mediante un trabajo interior con las específicas energías intrapsíquicas que corresponden a las energías superiores del orden cósmico y que dentro del ser humano pueden ser incluidas bajo el término general de *atención*. Los numerosos niveles posibles de atención, hasta una atención que en las enseñanzas tradicionales ha sido denominada Espíritu, están aquí alineadas en un continuo dinámico, vertical, que alcanza desde el nivel del sustento biológico que los humanos necesitan para su cuerpo

EL ABSOLUTO	1	do
TODOS LOS MUNDOS	3	si
TODOS LOS SOLES	6	la
EL SOL	12	sol
TODOS LOS PLANETAS	24	fa
LA TIERRA	48	mi
LA LUNA	96	re
EL ABSOLUTO	▽	do

«El Rayo de Creación» en la enseñanza de Gurdjieff: el Absoluto es la fuente fundamental de toda creación. Desde el Absoluto, el proceso de la creación cósmica se ramifica y desciende (involuciona) según una secuencia ordenada de complejidad y densidad crecientes, siguiendo la ley de la octava. El universo como un todo comprende innumerables ramificaciones que surgen del Absoluto; este diagrama particular representa el «rayo» que contiene nuestro planeta tierra.

físico hasta el sustento incomparablemente más refinado que necesitan para el crecimiento del alma. Este sustento más sutil es llamado «alimento de impresiones», una expresión engañosamente prosaica que finalmente define la única obligación cósmica y la potencialidad de trabajar constantemente y en todo para el desarrollo interior de los atributos divinos de devoción al Bien y comprensión objetiva de lo Real.

El Rayo de la Creación y el Diagrama del alimento, aun siendo extraordinarios, son únicamente una pequeña parte del cuerpo de ideas contenidas en *Fragmentos de una enseñanza desconocida*. Los citamos aquí como ejemplo de cómo Gurdjieff no sólo repetía las antiguas enseñanzas perennes en un lenguaje adaptado a la mentalidad moderna, sino que también aportaba a estos principios antiguos una originalidad tan colosal que quienes le seguían detectaron en su enseñanza los signos de lo que en la terminología occidental puede ser designado como una nueva revelación.

Sin embargo, como indicamos anteriormente, la interconexión orgánica de las ideas de *Fragmentos de una enseñanza desconocida* no se transmite principalmente por medio de la argumentación conceptual, sino como un despliegue gradual que Ouspensky experimentó hasta el punto de despertarse en él esa acción de la unidad interior que Gurdjieff llamaba «el yo real», cuya activación requería de Ouspensky un riguroso trabajo interior de destrucción del yo bajo la guía de Gurdjieff y en las condiciones que él creaba para sus discípulos. Cada una de las grandes ideas del libro conduce a las otras. El Rayo de Creación y el Diagrama del alimento son inseparables de la enseñanza de Gurdjieff sobre la ley fundamental de las tres fuerzas y la ley del desarrollo séptuple de la energía (la Ley de octavas), y la interrelación de estas leyes tal como se expresa en el símbolo del *eneagrama*. El reflejo de estas ideas en el hombre es inseparable de la enseñanza de Gurdjieff sobre la división tripartita de la naturaleza humana, los tres «centros» de mente, sentimiento y cuerpo, y el asombroso informe de cómo Gurdjieff estructuró las condiciones del trabajo de grupo es inseparable de la idea de su trabajo como una manifestación del Cuarto Camino, una vía espiritual distinta de los senderos tradicionalmente familiares llamados «camino del fakir», «camino del monje» y «camino del yogui».

La noción del Cuarto Camino es una de las ideas de Gurdjieff que cautivaron la imaginación de sus contemporáneos y aportaron un nuevo sentido a la idea de esoterismo. El significado de esta idea está quizás incomparablemente expresado en el resumen de la narración de la vida de

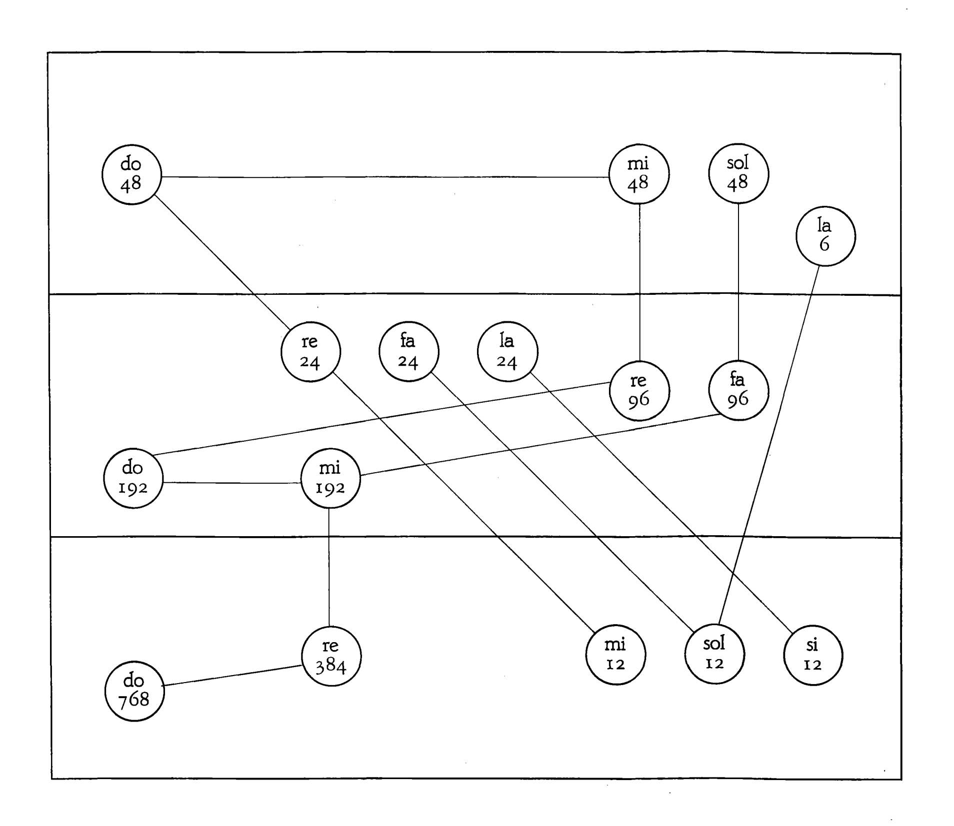


DIAGRAMA DEL ALIMENTO

«Diagrama del Alimento» en la enseñanza de Gurdjieff: culminación de una serie de diagramas que ilustran la forma en que las diferentes cualidades de energía son asimiladas y evolucionan (siguiendo la ley de la octava) en el organismo humano. Este diagrama representa las transacciones de energía en un momento de conciencia auténtica.

Gurdjieff, que presta especial atención a las condiciones de trabajo que creó para sus discípulos.

Las afirmaciones de Gurdjieff sobre su enseñanza serán examinadas después. Antes debemos volver a recalcar que el diagnóstico de la condición humana que Gurdjieff aportó y los medios para su regeneración giran en torno a la calidad y el nivel del *ser* del hombre. Este aspecto central de la misión de Gurdjieff parece superar toda descripción en palabras. Las ideas cosmológicas son sólo una indicación de que lo que está en cuestión es un nivel de conciencia y energía en el hombre y en el universo, desconocido por la psicología moderna. Existe una particular «atmósfera» gurdjieffiana en sus escritos y en otros análisis de su trabajo con sus discípulos que evoca en algunos lectores el mismo sentimiento global y la misma intuición intelectual que acompaña esas experiencias excepcionales de la vida en las que el sentido total de sí mismo, incluido el sentido religioso y el sentido del misterio, se derrumba y se experimenta por un momento una vacuidad y un silencio innombrables. Quizá la enseñanza de Gurdjieff pueda ser comprendida como un viaje a ese silencio y más allá de él por medio de la exigencia de atención a nuestra vida ordinaria. En cualquier caso, este aspecto central de su enseñanza explica en parte por qué a un cierto nivel no son posibles las comparaciones de su enseñanza con las espiritualidades tradicionales, mientras que a niveles más profundos sus ideas son reivindicadas por algunos seguidores de las más diversas tradiciones y negadas por otros como espiritualmente inválidas. El caso es que esta «atmósfera» especial representa y manifiesta el *ser* y apunta hacia aquello que anhelan quienes buscan «algo» que no pueden encontrar en las formas más «conocidas» de religión, ciencia, psicología y ocultismo.

Después de un breve período en Constantinopla, Gurdjieff y su grupo de discípulos hicieron un viaje a través de Europa y finalmente se instalaron en Francia, donde, en 1922, Gurdjieff estableció su Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre en el Chateau du Prieuré, en Fontainebleau, cerca de Avon, en las afueras de París. El breve pero intenso período de actividad en el Prieuré ha sido descrito en numerosos libros, pero incluso para quienes están familiarizados con esos relatos, el sistema y las actividades cotidianas del Prieuré todavía provocan asombro. Fue durante este período cuando Gurdjieff desarrolló muchos de los métodos y prácticas de trabajo de grupo que han conservado un lugar central en la ac-

tividad de los discípulos de Gurdjieff a través de todo el mundo, incluidos muchos de los movimientos o danzas sagradas que él reconstruyó sobre la base de su experiencia iniciática en monasterios y escuelas de despertar en Asia y el Oriente. Todos los rigurosos informes de las condiciones que Gurdjieff creó en el Prieuré dan la impresión de una comunidad de vida que late con una búsqueda inflexible de la verdad que comprometía todos los aspectos de la naturaleza humana, y que exigía trabajo físico, intensa interacción emocional, y el estudio de una inmensa gama de ideas sobre la humanidad y el mundo. Estos informes hablan invariablemente del encuentro con uno mismo que esas condiciones hacen posible y la experiencia del sí que acompaña este encuentro.

El Prieuré atrajo a muchos artistas y figuras literarias de América e Inglaterra, muchos de los cuales fueron enviados por P. D. Ouspensky, que por aquella época había roto con Gurdjieff y tenía sus propios grupos en Londres. Con respecto a su ruptura con Gurdjieff, descrita con gran intensidad en *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, y a falta de un análisis de conjunto de los discípulos de Gurdjieff, existen múltiples indicaciones de que en un nivel personal profundo Ouspensky mantenía una relación espiritual con él. Pero, como un observador cercano ha señalado:

> En 1918... Ouspensky comenzó a sentir que la ruptura con Gurdjieff era inevitable, que «tenía que irse» a buscar otro maestro o a trabajar independientemente. La ruptura entre los dos, maestro y discípulo, cada uno de los cuales recibió mucho del otro, nunca ha sido explicada de manera satisfactoria. Se encontraron por última vez en París en 1930.[2]

La razón fundamental que está detrás de las condiciones que Gurdjieff creó para sus discípulos, es decir, la idea del Cuarto Camino, puede quizá ser descrita citando el folleto descriptivo publicado en el Prieuré en 1922:

> La civilización de nuestro tiempo, con sus medios ilimitados para extender su influencia, ha apartado al hombre de las condiciones normales en las que debería vivir. Es cierto que la civilización ha abierto para el hombre

2. John Pentland, artículo sobre P. D. Ouspensky en *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, Macmillan, 1987, vol. 11, pág. 143.

nuevos caminos en el dominio del conocimiento, la ciencia y vida económica, y por ello ha ampliado su percepción del mundo. Pero, en vez de elevarle a un nivel superior de desarrollo integral, la civilización ha desarrollado sólo ciertos aspectos de su naturaleza, en detrimento de otras facultades, algunas de las cuales ha destruido por completo...

La percepción del mundo del hombre moderno y su modo de vida no son la expresión consciente de su ser tomado como un todo completo. Muy al contrario, son sólo la manifestación inconsciente de una u otra parte de él.

Desde este punto de vista, nuestra vida psíquica, tanto con respecto a nuestra percepción del mundo como a nuestra expresión de él, no consigue presentar un todo único e indivisible, es decir, un todo que actúe como depósito común de todas nuestras percepciones y fuente de todas nuestras expresiones.

Por el contrario, está dividido en tres entidades separadas, que no tienen nada que ver una con otra, sino que son distintas con respecto a sus funciones y sus sustancias constituyentes.

Las tres fuentes enteramente independientes de la vida intelectual, emocional o motriz del hombre, entendida cada una como el conjunto de funciones que le son propias, son denominados centro intelectual, centro emocional y centro motriz.[3]

Es difícil comunicar conceptualmente, y en pocas palabras, el significado de esta idea de los tres centros, que es tan importante en el camino de Gurdjieff. La persona moderna sencillamente no tiene ninguna idea de hasta qué punto puede ser engañosa una vida cuando se vive sólo una parte de uno mismo. La cabeza, las emociones y el cuerpo pueden tener cada uno sus propias percepciones y acciones, y cada una de estas partes, en sí misma, puede vivir un simulacro de vida humana. En la era moderna esto ha llegado a un punto extremo, y la mayor parte del progreso técnico y material de nuestra cultura sirve para impulsar al individuo en uno solo de los centros, en un tercio, por decirlo así, de la verdadera naturaleza de uno mismo. La ampliación de grandes áreas del conocimiento científico está, según Gurdjieff, contrapesada por la disminución del espacio y el tiempo consciente en los que uno vive y tiene ex-

3. *G. Gurdjieff's Institute for the Harmonious Development of Man: Prospectus No. 1*, pág. 3, impresión privada, *ca.* 1922.

periencia de sí. Con un «yo» en continua disminución, el hombre recoge un cuerpo cada vez mayor de información sobre el universo. Pero para ser un ser humano —un sí total poseído de poder moral, voluntad e inteligencia— se requieren todos los centros, y *más*. Este *más* es comunicado especialmente en los escritos de Gurdjieff en los que los niveles de desarrollo espiritual que son posibles para el hombre están conectados con la asombrosa visión de los posibles niveles de servicio que el desarrollo individual está llamado a prestar a la humanidad y a la misma fuente universal de creación.

De esta manera, la relación apropiada de los tres centros de cognición del ser humano es una condición previa necesaria para la recepción y realización de lo que en las religiones del mundo ha sido llamado diversamente Espíritu Santo, Atman, o naturaleza de Buda.

Las condiciones que Gurdjieff creó para sus discípulos no pueden ser comprendidas independientemente de este hecho. «Quise crear a mi alrededor —escribía Gurdjieff— condiciones para que el hombre se acordara continuamente del sentido y objetivo de su existencia mediante la fricción inevitable entre su conciencia y las manifestaciones automáticas de su naturaleza.»[4] Aun profundamente enterrada como está, la conciencia despierta es el *algo más* que, según Gurdjieff, es la única fuerza de la casi completamente degenerada psique del hombre moderno que puede realmente reunir las partes de su naturaleza y abrirle a esa energía y conciencia innombrables de las que todas las religiones han hablado siempre como el don que desciende de lo alto, pero que en las condiciones de la vida moderna es casi imposible recibir.

El período más activo del Prieuré duró menos de dos años, finalizando con el accidente de coche casi mortal de Gurdjieff el 6 de julio de 1924. Para situar adecuadamente este período, es necesario una vez más volver a 1909, cuando Gurdjieff había finalizado sus veintiún años de viaje a través de Asia, Oriente Medio, África y Europa, encontrándose con personas y visitando comunidades que poseían conocimientos insospechados para la mayor parte de la gente. En 1909 Gurdjieff había aprendido secretos de la psique humana y del universo que sabía que serían necesarios para el bienestar futuro de la humanidad, y se impuso la tarea de transmitirlos a aquellos que podrían usarlos rectamente. Después

4. G. I. Gurdjieff, *Meetings with Remarkable Men*, pág. 270.

de intentar cooperar con diversas sociedades existentes, decidió crear una organización propia. Empezó en 1911 en Tashkent, donde se había establecido una reputación como hacedor de prodigios y autoridad sobre «cuestiones del Más Allá». Se trasladó a Moscú en 1913 y después de la revolución de febrero de 1917, comenzó sus asombrosos viajes a través de la región del Cáucaso lacerada por la guerra, principalmente Essentuki y Tiflis, conduciendo a un grupo de sus discípulos a Constantinopla y finalmente a Francia, donde reabrió su instituto en el Chateau de Prieuré en Avon. Su objetivo confesado durante este período era establecer una organización mundial para la propagación de sus ideas y la preparación de sus ayudantes. El accidente de julio de 1924 ocurrió en esta coyuntura crítica.

Cuando empezó a recobrarse de sus heridas, Gurdjieff se enfrentó con la imposibilidad de realizar sus planes para el instituto. Su salud estaba destrozada; no tenía dinero; y muchos de sus amigos y discípulos le habían abandonado. Era un extranjero en Europa, ni hablaba sus idiomas ni comprendía sus modales. Tomó la decisión de buscar una nueva forma de transmitir a la posteridad lo que había aprendido sobre la humanidad, sobre la naturaleza y el destino humanos. Esto debía hacerlo por escrito. Su época de autor comenzó en diciembre de 1924 y continuó hasta que, en mayo de 1935, dejó de escribir y cambió todos sus planes.

Escritos de Gurdjieff

Mientras todavía se estaba recuperado de sus heridas, Gurdjieff comenzó su trabajo de escritor, dictando a su secretaria Olga de Hartmann las líneas primeras de su libro más importante, *Relatos de Belcebú a su nieto*. Sus dos libros posteriores, *Encuentros con hombres notables* y el inacabado *La vida es real sólo cuando yo soy*, tienen aspectos importantes que sólo son accesibles a sus discípulos, lo que es particularmente cierto para el último. Pero *Belcebú* se escribió para todo el mundo.

Es ésta una obra inmensa y única en el sentido más pleno del término. Proyectada como una alegoría, es la narración del antaño apasionado rebelde Belcebú, que por su indiscreción juvenil pasó muchos años en nuestro sistema solar, donde, entre otras actividades, tuvo ocasión de estudiar ese minúsculo planeta llamado Tierra y sus habitantes. En estos

cuentos a su nieto, Belcebú vuelve constantemente a las causas de la alienación del hombre respecto a la fuente de su propia vida y, al mismo tiempo, señala la dirección hacia la que el ser humano puede evolucionar conscientemente. Tocando uno tras otro los innumerables aspectos de la historia humana desde sus comienzos hasta los tiempos modernos, Belcebú lleva continuamente su reflexión hacia atrás, a las mismas leyes cósmicas que gobiernan el trabajo de la naturaleza y la vida psíquica de los humanos y, al hacerlo, elabora la descripción de un universo consciente y vivo. En este universo, la humanidad, que ha caído de su original situación de comprensión del origen y el lugar que puede ocupar, olvidó su función y perdió todo sentido de la orientación.

Belcebú traza este fracaso con compasión y a menudo con un humor soberbio. Su ternura hacia las posibilidades no desarrolladas representadas por su nieto choca con el tono subyacente en el libro, que es de profunda preocupación por el cumplimiento de la vida humana individual.

Este escueto resumen no puede expresar la naturaleza extraordinaria de este libro. Escrito intencionadamente con un estilo complejo, intrincado, y haciendo uso frecuente de neologismos de sonidos extraños, el libro va ofreciendo gradualmente sus significados sólo después de repetidas lecturas. Cada nueva lectura abre nuevas facetas de la enseñanza de Gurdjieff, no sólo en términos intelectuales, sino en niveles profundos del subconsciente.

Influencia de Gurdjieff

Durante la escritura de los *Cuentos de Belcebú*, Gurdjieff siguió viviendo y recibiendo alumnos en el Prieuré y allí permaneció hasta 1933. Durante este período —entre 1924 y 1933— A. R. Orage había marchado a América, donde se ganó algunos discípulos serios, y donde dio a conocer la enseñanza de Gurdjieff a algunos artistas y escritores importantes. Al mismo tiempo, Ouspensky estaba en Londres, dando conferencias y trabajando para formar su propia escuela (fue por medio de Ouspensky como Orage entró en contacto con la enseñanza de Gurdjieff). Entre otras figuras conocidas que estudiaron bajo la dirección de Ouspensky podemos citar a Maurice Nicoll, Kenneth Walker, y P. L. Travers. Más tarde, Nicoll dirigiría sus propios grupos y escribiría varios libros influyentes que

reflejaban su trabajo con las ideas de Gurdjieff: *The New Man*, un estudio pionero de las parábolas de Cristo, y *Living Time*, que desarrolla las teorías de Ouspensky sobre las dimensiones del espacio y el tiempo.

En Francia, durante los años veinte, el instituto de Gurdjieff había pasado ya por algún escándalo cuando aceptó a la moribunda Katherine Mansfield en la comunidad del Prieuré. Aunque Gurdjieff rehuyó la publicidad, algunos informes de prensa sobre la vida en el Prieuré, ridículos y calumniosos, aparecieron en Francia e Inglaterra a comienzos de los años veinte. Sin embargo, después del accidente de automóvil, y la consiguiente interrupción de las intensas actividades del instituto, la obra de Gurdjieff como maestro atrajo menos la atención pública. Al final de la década de los veinte y comienzos de los años treinta, otros conocidos escritores se convirtieron en discípulos suyos, especialmente René Daumal, Margaret Anderson y Kathryn Hulme. Los escritos de Daumal, especialmente su inacabada obra maestra, *La montaña análoga*, se encuentran entre las expresiones literarias más vitales y fidedignas de algunos aspectos claves de la enseñanza de Gurdjieff.

En 1932 Gurdjieff dejó el Prieuré y se instaló en París, que iba a ser su base hasta su muerte, en 1949. Hacia 1933 Orage se había separado de Gurdjieff después de algunos años de trabajar con grupos en América. Murió en Inglaterra en 1934. El trabajo de Ouspensky, sin embargo, seguía en Londres y poco después en Nueva York. El libro de Ouspensky *Tertium Organum* había sido publicado con considerable éxito en Inglaterra al principio de los años veinte y había asentado su reputación como escritor de temas metafísicos. Este libro, escrito en gran parte antes de haber conocido a Gurdjieff, mantuvo su popularidad en la década de los treinta y los cuarenta, y merece especial consideración en tanto que importante obra filosófica por derecho propio y como clave de la naturaleza de la influencia de Gurdjieff sobre quienes fueron sus discípulos directos.

Aunque escribió en la primera parte del siglo XX, mucho antes de que los experimentos con los estados alterados de conciencia se convirtieran en un aspecto extendido del movimiento de las «nuevas religiones», Ouspensky experimentó muy seriamente con esos estados alterados y su efecto sobre la percepción y la cognición. Su propia experiencia le llevó a la conclusión de que se necesitaban nuevas formas y categorías de pensamiento, muy lejos de los dos modos de pensar (clásico y positivista) que habían dominado la civilización occidental durante más de dos mil años.

Tertium Organum es el fruto de esos experimentos. El libro está dominado por la idea de las dimensiones superiores, «recurrencia eterna», y la idea de que las formas superiores de conocimiento deben ir inevitablemente asociadas al desarrollo de la capacidad de sentir, es decir, que la percepción de la verdad es inseparable del desarrollo del poder interior moral. Estas ideas básicas se desarrollan en todo el libro y, de una forma u otra, han influido en los escritos de muchos filósofos y escritores modernos tanto en Occidente como en Rusia. Lo que distingue a este libro no es sólo la fuerza de la visión de Ouspensky, sino el hecho de que estaba enraizada en su propia experiencia, y no era sólo un reflejo de las ideas tradicionales. Así, Ouspensky puede ser considerado un pionero moderno de lo que podría llamarse «empirismo interior», un modo de filosofar sobre el tipo de cuestiones metafísicas que el pensamiento científico ha descartado en gran medida, pero que mantiene la actitud científica que trata de basar toda teoría en la experiencia real y en experimentos cuidadosamente realizados. El mundo interior de Ouspensky fue su propio laboratorio metafísico.

De particular importancia es el hecho de que el libro, escrito antes de que Ouspensky se hiciera discípulo de Gurdjieff, contiene numerosas ideas y formulaciones que después aparecieron intactas en el informe de Ouspensky en *Fragmentos de una enseñanza desconocida* como elementos de la enseñanza de Gurdjieff. Se plantea aquí la clase de ayuda que Gurdjieff ofreció a quienes le siguieron y se patentiza la excepcional preparación de Ouspensky para tal enseñanza. En cuanto a Ouspensky, no hay ninguna duda de que se abrió al inmenso cuerpo de nuevas ideas que Gurdjieff le aportó. Pero también está claro que, al mismo tiempo, mantuvo gran parte de su comprensión adquirida previamente sobre la situación humana y el orden universal. De alguna manera, las preguntas con las que Ouspensky había luchado y las nuevas ideas a las que había llegado quedaban ahora situadas, a la luz de la enseñanza de Gurdjieff, en una perspectiva más amplia y más equilibrada, adoptando los nuevos y sutiles matices que aparecían en su mente mucho más precisos e integrados en una cosmovisión mucho más amplia. Por consiguiente, cuando se compara con *Tertium Organum*, *Fragmentos de una enseñanza desconocida* no representa tanto una ruptura en el pensamiento de Ouspensky como un extraordinario florecimiento, por el que se convirtió, por decirlo así, en un instrumento al servicio de un nuevo

objetivo y en vehículo para otra calidad de energía. Empezó como un extraordinario pensador, y después de Gurdjieff siguió siendo un pensador poderoso que se había convertido también en un tipo de hombre diferente. Observaciones comparables pueden hacerse también en el caso del compositor Thomas de Hartmann, cuyo talento musical experimentó una transformación asombrosa con Gurdjieff.

Estas observaciones pueden ser útiles para quien intente evaluar la extensión y naturaleza de la influencia de Gurdjieff, tanto sobre quienes trabajaron con él como sobre aquellos que vinieron después de él, así como para determinar su lugar en la corriente espiritual de la civilización moderna. Muchas dificultades están reservadas a los investigadores que intenten esbozar la influencia de Gurdjieff en la cultura bajo rúbricas más convencionales. Es cierto que un número creciente de personas se adhieren ahora a lo que podría llamarse una filosofía o psicología gurdjieffiana, pero centrarse en este aspecto de su influencia es perder de vista el aspecto esencial de su obra y el único criterio verdadero por el que su impacto en nuestra cultura puede ser realmente valorado. Como los fundadores de todos los grandes caminos espirituales, trató de despertar más que de adoctrinar. El curso de su vida como maestro no sigue la lógica del individuo que trata de difundir una doctrina.

Cuando, por lo tanto, se admite que la influencia de Gurdjieff ha afectado a gran número de campos y disciplinas —como religión, literatura, psicología, filosofía, artes visuales, música, danza, etc.— debe añadirse que esta influencia no supone una adhesión fanática a los criterios o ideales gurdjieffianos, que son ajenos a esta actitud. La influencia de Gurdjieff se mostraría más bien en ciertos valores y preocupaciones subyacentes, es decir, en una comprensión más profunda de la acción y no en una comprensión excéntrica.

¿Cómo considerar entonces las formas más externamente visibles en que sus ideas y formulaciones han entrado en la cultura moderna? Puede afirmarse, por ejemplo, que la «conciencia» mundial adquirió las connotaciones espirituales que ahora tiene debido al uso que Gurdjieff hizo de esta expresión para designar un aspecto de la mente superior al pensamiento ordinario. Ahora bien, como mencionamos anteriormente, está claro que su idea del Cuarto Camino, esto es, una rigurosa disciplina espiritual desplegada en medio de las actividades de la vida ordinaria del individuo, ha sido adoptada por muchos grupos religiosos y psicorreli-

giosos en todo Occidente. Su énfasis en el papel de la autoobservación ha tenido también una amplia influencia, hasta el punto de que existe una comprensión vaga pero común entre los buscadores espirituales de nuestros días de que las alternativas de introspección o behaviorismo positivista de ningún modo agotan las posibilidades de la propia capacidad para estudiar y conocerse a uno mismo. Por otra parte, los conceptos modernos de dinámicas de grupo estuvieron también muy influidos por sus aportaciones; en efecto, toda la idea de la necesidad del trabajo de grupo para producir el cambio psicológico o conductual de cualquier tipo puede rastrearse, en parte, en la insistencia de Gurdjieff en el grupo, más que en la relación, típicamente oriental, gurú-discípulo que no se ve como indispensable para el desarrollo espiritual de Occidente. Pero así como la influencia de Gurdjieff no se puede medir por el número de personas que adoptaron sus ideas, tampoco se puede medir su influencia sobre la cultura por las formulaciones o conceptos verbales a que dio origen y que gozan de una cierta moda. O Gurdjieff ayudó a crear hombres y mujeres auténticos o no lo hizo. El grado en que lo hizo es el grado en que debe valorarse su influencia.

La escuela de Gurdjieff

Habiendo despejado la pregunta de cómo interpretar la influencia de Gurdjieff, es ahora posible hablar brevemente sobre los principales medios por los que su influencia se puede convertir en un factor operativo en nuestra cultura. Obviamente, el término «escuela», cuando se aplica a la enseñanza de Gurdjieff, no se refiere y no puede referirse únicamente a un grupo de seguidores vagamente relacionados que comparten creencias o actitudes intelectuales. El término tiene un sentido muy preciso en la enseñanza de Gurdjieff, de alguna manera semejante al significado de «monasterio», «ashram» o «fraternidad» tal como son utilizados en la historia de las tradiciones religiosas, o como se aplican, por decirlo así, a la escuela de Pitágoras o las escuelas de los pintores medievales y renacentistas. Se proyectaba que la transmisión de su enseñanza tuviera lugar mediante un grupo de individuos que estudian y trabajan juntos en niveles diversos. Como ya hemos observado, está claro que él no creía que el hombre occidental pudiera ser ayudado espiritualmente más allá

de un cierto punto por las tradicionales formas orientales de relación entre un gurú y un discípulo individual. Al mismo tiempo, insistió mucho en que la dirección era indispensable y que nadie podía esperar lograr la liberación trabajando solo. La «escuela», considerada como un ordenamiento dinámico de condiciones morales, psicológicas y físicas precisas dentro de las que un número relativamente pequeño de individuos puede interactuar para su autodesarrollo, se convirtió en la forma principal de transmisión. Sólo esas condiciones, enseñaba Gurdjieff, podían permitir a los discípulos más antiguos y experimentados transmitir su interpretación como parte de su propio trabajo interior, al tiempo que capacitaban a todos los demás para tomar conciencia de las tendencias siempre presentes de falta de atención, sugestionabilidad y fantasía. La «escuela» de Gurdjieff representa así un intento de establecer una escuela de despertar específicamente adaptada a la vida moderna, con todas las tensiones y paradojas que sugiere la frase cuando es tomada dentro del contexto aplastantemente materialista de la civilización moderna, es decir, de su aplastante y omnipresente tendencia a sacar a los hombres y mujeres de sí mismos hacia el exterior, en lugar de hacerles volver a las fuentes del espíritu.

Aunque un cierto número de individuos conocidos haya estado y esté asociado a la *Obra* de Gurdjieff, como se denomina a la escuela atendiendo al significado de la palabra en la tradición alquímica, muchos de los discípulos principales de Gurdjieff han preferido permanecer ignorados del público, como ocurre con muchos de los instructores que representan la segunda y tercera generación de la enseñanza. Intentar describir la condición de miembro citando sólo aquellas figuras conocidas al público puede por lo tanto resultar engañoso. Como regla general, quienes están comprometidos en la Obra llevan normalmente su vida ordinaria sin llamar la atención sobre su afiliación.

La Fundación Gurdjieff

Después de la muerte de Gurdjieff en París, en 1949, su obra fue continuada por su discípula y colaboradora más cercana, Jeanne de Salzmann, bajo cuya dirección se establecieron gradualmente centros de estudio en París, Nueva York, Londres y Caracas. Treinta años después

otros centros de trabajo han irradiado desde ellos en las más importantes ciudades del mundo occidental. Los discípulos de América establecieron la Fundación Gurdjieff en Nueva York en 1953. Poco después, comenzaron su actividad algunos grupos en la Costa Oeste y en Canadá. Ramas similares de dimensiones variables se formaron por todo el mundo y actualmente puede haber entre cinco y diez mil personas en América, Europa, Asia, África, Australia y el Oriente Medio que estudian esta enseñanza bajo la dirección de discípulos que trabajaron personalmente con Gurdjieff cuando todavía vivía. Los principales centros de estudio están en París, Nueva York y Londres, debido a la concentración relativamente importante de discípulos de la primera generación en esas ciudades. Otros grupos mantienen una estrecha relación con los centros principales, habitualmente mediante uno o dos discípulos que viajan con frecuencia a ciudades específicas para dirigir el trabajo de estos grupos. La articulación general de estos diversos grupos, en América y en todo el mundo, es una articulación cooperativa más que basada en un control jurisdiccional estricto.

La Fundación ofrece a sus miembros una variedad de actividades cuya forma y contenido varía en alguna medida en función de las condiciones culturales y las necesidades individuales. Habitualmente, las investigaciones y experimentos se llevan a cabo en pequeños grupos en condiciones susceptibles de desarrollar en cada participante la facultad de la atención. Como ya hemos indicado, la enseñanza de Gurdjieff ofrece una psicología notablemente comprehensiva de los niveles de atención y un complejo método práctico para desarrollar el acceso a ese poder en relación con los tres centros o fuentes básicas de percepción de la psique humana. Desde el primer momento, los alumnos son estimulados y ayudados en el estudio de la liberación de la atención, que permanece inexplorada en las condiciones de la vida moderna. Este trabajo se concibe como indispensable para lo que Gurdjieff llamada la «autoobservación». En realidad, como también hemos indicado, Gurdjieff enseñó que ésta es una disciplina universal y esencial, transmitida por Sócrates y las enseñanzas antiguas en las palabras del oráculo délfico, «Conócete a ti mismo», así como en los evangelios bajo el críptico mandamiento de una palabra, *gregoreite* (despertar), y en el budismo bajo la designación *nana dhasana* (visión). Pero aunque esta enseñanza esté bastante clara para los iniciados de las tradiciones antiguas, es prácticamente inaccesible al hom-

bre moderno de educación occidental. Las muchas y diversas formas de trabajo ofrecidas por la Fundación Gurdjieff están concebidas como un medio para que los hombres modernos puedan comprender y poner en práctica esta disciplina, de la que se afirma que es literalmente indispensable para el progreso verdadero en una vida regenerada.

La Fundación Gurdjieff plantea la cuestión de la obediencia y la autoridad, de tan gran interés en el mundo moderno, en este contexto. Mediante el sometimiento voluntario de uno mismo a ese trabajo de autoestudio, el discípulo puede llegar a comprender que no sólo es responsable de su propio trabajo y que en un cierto nivel el estudiante puede y debe confiar sólo en sí mismo, sino también que, en una perspectiva más amplia, el estudiante es enteramente dependiente de la ayuda de otros igualmente comprometidos en la misma empresa. De esta manera, en teoría y en la práctica real, nada se da al discípulo a menos que él mismo lo pida, y por consiguiente sólo después de que el discípulo haya estudiado la teoría de la enseñanza lo suficiente como para comprender intelectualmente la naturaleza de la ayuda que pide.

Relacionada con esta orientación está la idea básica de Gurdjieff de un «Camino de Vida», que, como hemos dicho, ha ejercido una influencia considerable, bajo interpretaciones diversas, sobre muchos nuevos movimientos psicológicos y religiosos del mundo occidental. Tal como es practicado por la Fundación, significa que el estudiante trata de comprender la vida como es, sin intentar alterar nada en nombre del desarrollo interior. Las relaciones familiares, la vocación, los vínculos personales y las obligaciones, al menos al empezar, se mantienen intactas, tanto por el material que proporcionan para la autocomprensión como por el valor y la fuerza que todas las relaciones humanas tienen en sí mismas cuando se participa en ellas con una atención más focalizada y armónica.

Las actividades de la Fundación incluyen el estudio de las ideas de Gurdjieff, encuentros de grupo, estudio de los movimientos y danzas sagradas dejados por Gurdjieff, música, artes manuales y trabajos caseros, estudio de tradiciones, demostraciones públicas del trabajo, y trabajo con niños y jóvenes.

En las reuniones de grupo los discípulos verifican la autenticidad de su observación expresándola en presencia de otros. El papel de director de grupo es desempeñado por uno o varios discípulos experimentados, y se tiene gran cuidado de que estos encuentros no giren en torno a la per-

sona del director o se transformen en discusiones o encuentros psicológicos y especulativos. Estas reuniones tienen poco en común con otras sesiones de terapia de grupo o con los encuentros religiosos o espirituales en sus formas conocidas.

Los trabajos manuales y los trabajos domésticos se realizan principalmente como medio de iluminar los detalles de la vida cotidiana y exponer la fuerza acumulativa de la autoilusión y la pasividad que dominan incluso en las fases más «favorables» de la vida.

Gurdjieff reconstruyó para sus discípulos los ejercicios de «movimientos» que había conocido en Asia central bajo las condiciones intensivas de la disciplina interior. A través de la dirección de Jeanne de Salzmann y Jessmin Howarth, la Fundación ha tomado la precaución de transmitir estos ejercicios en condiciones comparables, como parte del objetivo central de desarrollo del poder espiritual y moral de los individuos a través del estudio e incremento de la atención en el organismo humano. Se da por supuesto que sin la ayuda de maestros preparados y sin una sólida conexión con las ideas y el trabajo interior, la práctica de los movimientos no puede dar los resultados esperados. Por consiguiente, en la actualidad, los movimientos son estudiados básicamente en los principales centros establecidos. A instancias de Jeanne de Salzmann, se realizaron una serie de películas para conservar un registro de la cualidad del trabajo interno que los movimientos exigen.

Las reuniones de grupo y, donde se enseñan, los movimientos son formas relativamente invariables de práctica de la Fundación Gurdjieff. Otras formas muy diversas de trabajo muestran más variedad de unos centros a otros, dependiendo de la composición del grupo y de la línea específica de investigación, a fin de conseguir la máxima utilidad en cada momento y en cada lugar.

Los miembros de la Fundación Gurdjieff en todo el mundo muestran una diversidad considerable en cuanto a clase social, edad, ocupación y trasfondo educativo, aunque no existen estadísticas disponibles. Como el mismo Gurdjieff durante su vida, la Fundación atrae el interés de una diversidad de personas enormemente amplia.

BIBLIOGRAFÍA

Existe actualmente un vasto y creciente cuerpo bibliográfico relativo a Gurdjieff. Remitimos a los lectores que quieran profundizar en el tema al excelente y exhaustivo trabajo de J. Walter Driscoll and The Gurdjieff Foundation of California, *Gurdjieff: An Annotated Bibliography*, Nueva York, Garland, 1985.

Fuentes

Gurdjieff, G. I., *Beelzebub's Tales to His Grandson: An Objectively Impartial Criticism of the Life of Man*, Nueva York, Dutton, 1978 (trad. cast.: *Relatos de Belcebú a su nieto: crítica objetivamente imparcial de la vida de los hombres*, Buenos Aires, Hachette, 1976).
—, *Life is Real Only Then, When «I Am»*, Nueva York, Dutton, 1982 (trad. cast.: *La vida es real sólo cuando yo soy*, Málaga, Sirio, 1995).
—, *Meetings with Remarkable Men*, Nueva York, Dutton, 1969 (trad. cast.: *Encuentros con hombres notables*, Buenos Aires, Hachette, 1980).
—, *Views from the Real World: Early Talks in Moscow, Essentucki, Tiflis, Berlin, London, Paris, New York and Chicago*, recopilado por sus discípulos, Nueva York, Dutton, 1975 (trad. cast.: *Perspectivas desde el mundo real*, Buenos Aires, Hachette, 1977).

Estudios

Bennett, William, *Gurdjieff: Making a new World*, Nueva York, Harper & Row, 1976 (trad. cast.: *Gurdjieff: haciendo un nuevo mundo*, Málaga, Sirio, 1986).
Daumal, René, *Mount Analogue: An Authentic Narrative*, Boston, Shambhala, 1986 (trad. cast.: *La montaña análoga*, Madrid, Alfaguara, 1982).
Hartmann, Thomas de, *Our Life with Mr. Gurdjieff*, San Francisco, Harper & Row, 1983.
Moore, James, *Gurdjieff: The Anathomy of a Myth*, Dorset, Inglaterra, Element Books, 1991 (Agradezco a J. Moore su ayuda para establecer la cronología de la vida de Gurdjieff).
Nicoll, Maurice, *Living Time*, Boulder y Londres, Shambhala, 1984.

—, *The New Man*, Boston y Londres, Shambhala, 1986.

Ouspensky, P. D., *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1949 (trad. cast.: *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, Buenos Aires, Hachette, 1968).

—, *A New Model of the Universe*, Nueva York, Random House, 1971.

—, *Tertium Organum*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1981.

—, *The Psychology of Man's Possible Evolution*, Nueva York, Random House, 1981.

Vaysse, Jean, *Toward Awakening: An Approach to the Teaching Left by Gurdjieff*, Nueva York, Arkana, 1990.

Webb, James, *The Harmonius Circle*, Nueva York, Putnam's, 1980.

Capítulo XIV

C. G. Jung en el contexto del esoterismo cristiano y la historia de la cultura

Gerhard Wehr

Asociar a Carl Gustav Jung (1875-1961), el fundador de la psicología analítica o arquetípica, con el esoterismo no deja de plantear sus problemas. Jung nunca se vio como «esotérico»; en cualquier caso, no quiso ser confundido con esos pseudoesotéricos que velan los misterios de los hombres y del mundo, la naturaleza, el espíritu y la psique de manera sigilosa y pretenden ser los únicos en tener el «conocimiento» y estar «iniciados».[1]

Jung se vio a sí mismo principalmente como médico preocupado por la enfermedad de los seres humanos y por su tiempo. Se vio como psicoterapeuta preocupado por la curación que respondía a la realidad del sufrimiento concreto. Las investigaciones psicopatológicas le llevaron a sacar símbolos y figuras históricas del polvo de sus sepulturas. Por encima de todo estaba interesado en incorporar a sus investigaciones, en realidad en hacerlas el centro de sus estudios, aquellas dimensiones del inconsciente que apuntan más allá del individuo y sus problemas personales. Esta especial atención a lo transpersonal o inconsciente colectivo dirigió su atención hacia temas y contenidos básicos del esoterismo de todos los tiempos, en la historia religiosa y en la cultural. Jung no fue el primero en sentirse sorprendido por el hecho de que, por ejemplo, existen productos

1. Para una introducción a la vida y obra de Jung, véase, por ejemplo, Gerhard Wehr, *Jung: A Biography*, Munich, 1985; Boston, 1987; ídem, *An Illustrated Biography of C. G. Jung*, Zurich y Boston, 1989.

del inconsciente, como los sueños, que presentan paralelismos con mitos o con tradiciones e imágenes religiosas reveladas. Fuera de toda duda está el logro de Jung a la hora de demostrar las correspondencias internas entre las experiencias individuales espirituales y psicológicas y las tradiciones espirituales de los pueblos, que él empleó de manera fructífera en relación con la curación humana o autorrealización (individuación). Esto es ya entrar en la esfera del esoterismo, por eso los psicólogos profundos y los psicoterapeutas no pueden funcionar sin un conocimiento cuidadoso de los temas asociados desde el punto de vista espiritual y cultural. Ellos mismos se comprometen en el acontecimiento, cuyo contenido son los textos y las tradiciones, las imágenes y los símbolos.

De esta manera, podemos hablar de la conexión de Jung con el esoterismo —específicamente con el esoterismo cristiano— y la historia cultural de dos maneras: 1) En su larga vida de trabajo Jung realizó un minucioso examen de la historia cultural y religiosa. Tomó motivos y contenidos de la tradición espiritual para comparar e interpretar los productos del inconsciente, no sólo el inconsciente de sus pacientes, sino el suyo propio y el de todos aquellos que estuvieron interesados en un conocimiento más profundo de sí mismos. 2) La experiencia de la psicología profunda, el proceso de individuación que debe experimentarse, es en sí mismo un acontecimiento esotérico que cambia a las personas en la profundidad de su ser, amplía su conciencia y lleva a la madurez de toda la personalidad. La comparación con el proceso de transformación e iniciación en los misterios de la antigüedad, pero también con los procesos de transmutación en el misticismo y la alquimia son obvios. C. G. Jung explotó esta posibilidad de forma abundante. Para ser claros en cuanto a esto, debemos ver cómo se refleja en sus obras principales, por ejemplo, *Psicología y Alquimia* (1944), *Aion* (1951), *Símbolos de transformación* (1952), *Respuesta a Job* (1952) o la gran obra de su madurez, *Mysterium Coniunctionis* (1955).

Aun si recordamos que el interés de Jung por evaluar el material esotérico está motivado por su trabajo de psicología y psicoterapia, no puede negarse sin embargo que las obras de Jung abren en gran medida valiosas perspectivas a cualquiera que se acerca a estos textos con problemas relativos a la teología y la historia de la religión y la cultura, o está interesado en sus aspectos esotéricos. Por eso no es sorprendente que existan contribuciones dialógicas y sinópticas desde estos campos específicos; me refiero a trabajos en los que se intenta un diálogo entre las

disciplinas (por ejemplo, el estudio de la religión, la teología, la mitología, la antroposofía, etc.) o un examen de las ideas que se desarrollan en estos campos.[2]

ENCUENTRO Y DISCUSIÓN CON EL ESOTERISMO CRISTIANO

C. G. Jung entró en contacto con importantes obras literarias en época bastante temprana. En sus comentarios autobiográficos *Memorias, sueños, reflexiones*, recuerda sus días de estudiante, en los que ya estaba preocupado por la cuestión de la realidad del alma. Como la filosofía no tenía nada que decir sobre la naturaleza objetiva del alma, llegó a sus primeras conclusiones desde otro lado:

> Las observaciones de los espiritistas, aunque me parecían misteriosas y discutibles, fueron los primeros informes que conocí de fenómenos psíquicos objetivos. Nombres como Zoellner y Crookes me impresionaron... y leí prácticamente toda la literatura que me era accesible por aquel entonces... El mundo ganaba en profundidad y trasfondo... ¿Podían, por ejemplo, los sueños tener algo que ver con los espíritus? Los *Sueños de un visionario* de Kant llegaron en el momento justo.[3]

Aquello no era todo, ni mucho menos, pues pronto se añadieron los escritos del filósofo y psicólogo de Munich Carl du Prel (1839-1899). Con su libro *Rätsel des Menschen* (*El enigma humano*, 1892), proporcionaba una breve introducción al ocultismo. Como colaborador del periódico *Sphinx*, dirigido en Alemania desde 1886 por Wilhelm Hübbe-Schleiden, C. du Prel había establecido contacto con el movimiento teosófico de Alemania, una ramificación de la Sociedad Teosófica de H. P. Blavatsky. Sin embargo, a Jung no le pareció satisfactoria esta teosofía angloindia. Durante sus estudios en la universidad estuvo mucho más interesado por los escritos de Carl Eschenmayer, el médico de Francfort Johann Carl Passa-

2. Hans Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zurich, 1950; Ulrich Mann, *Theogonische Tage: Entwiklungslinien des Gottesbewusstseins in der altorientalischen und biblischen Religion*, Stuttgart, 1976; Gerhard Wehr, *C. G. Jung und Rudolf Steiner*, Stuttgart, 1972; reedición Zurich 1990 y Hudson, 1991).

3. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, Nueva York y Londres, 1963, págs. 119-120.

vant, el médico suabo Justinus Kerner, que se hizo un nombre por medio de su informe del «Prevost's Seer», y los libros de Joseph Görres, que estaba interesado en la historia de los mitos y los misterios. Estas referencias señalan a un grupo de personas que con Schelling, Franz von Baader, Gotthilf Heinrich Schubert y otros se dedicaron al estudio de la filosofía natural y la psicología romántica. Además, Jung no dejó de señalar en su informe biográfico que en aquella época había leído también «siete volúmenes de Swedenborg». Y no es sorprendente que el *Fausto* de Goethe comenzara a fascinar al incipiente médico y psicólogo.

Todo esto abrió el camino a su actividad posterior, al menos en el aspecto especulativo. El joven C. G. Jung consideró el principio de la experiencia incluso más importante que la especulación. Experimentó con un medium.[4] Estos estudios primeros encontraron expresión en su disertación doctoral médica «Sobre la psicología y patología de los supuestos fenómenos ocultos». Desde luego, para Jung éstos eran sólo etapas preliminares y provisionales de su verdadera carrera como médico e investigador de la psicología profunda, pero tuvo un sentido de lo esotérico ya desde los días de su infancia. Al leer el capítulo primero de *Memorias, sueños, reflexiones*, uno tiene la impresión de un buscador que intenta comprender su experiencia interior con la ayuda de textos espirituales del pasado, dado que no había nadie a su alrededor que pudiera ayudarle a modo de director espiritual. Tuvo, por decirlo así, que dar nacimiento a ese gurú, a ese director espiritual, desde sí mismo, una necesidad y un proceso que debieron continuar en el período de crisis de la mitad de su vida. El mundo de los sueños y la imaginación siguió irrumpiendo en los acontecimientos externos de su vida y profesión. En su autobiografía, dice de sí mismo: «Éstos forman la *materia prima* de mi trabajo científico. Fueron el magma ardiente del que cristalizó la piedra que tenía que ser trabajada».[5] Para Jung, la «piedra» es un símbolo de un tipo particular, a saber, el «*lapis philosophorum*, la piedra de los filósofos», que los alquimistas esotéricos se habían esforzado en encontrar.

La crisis de la mitad de la vida de Jung se caracterizó por un acontecimiento que debió de ser un punto de viraje y el principio de su autodescubrimiento: su separación de Sigmund Freud (1912-1913). Para

4. Stefanie Zumstein-Preiswerk, *C. G. Jungs Medium*, Munich, 1975.
5. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, cit., pág. 18.

Jung, no era sólo cuestión de rechazar la exagerada teoría sexual de su maestro o hacerla presentable. A partir de entonces, dos elementos del esoterismo cristiano sobre todo llegaron a ser importantes para él: el tema central del nuevo nacimiento o renacimiento como un nacimiento «de arriba» (en términos de Juan 3) en lugar de la teoría freudiana del incesto, y el acontecimiento de Damasco. En ambos casos los seres humanos experimentan un cambio de consecuencias trascendentales. Pues mientras el cristiano de orientación exotérica se preocupa de recibir el sacramento y la bendición de un sacerdote consagrado que esté en la sucesión apostólica, un cristiano esotérico vive, como el apóstol Pablo, por la inmediatez del espíritu divino; vive por el hecho de que Cristo es *en él* (Gálatas 2,20). Como Pablo (Gálatas 1), él o ella es relativamente independiente de la tradición eclesial.[6]

Sin embargo, para interpretar e integrar sus propias experiencias de ruptura desde el inconsciente en sueños e imaginaciones, después de su ruptura con Freud, Jung buscó a su alrededor prefiguraciones históricas en las que la experiencia interior está de alguna manera esquematizada. Se preocupó por descifrar las imágenes arquetípicas o «primordiales» y los símbolos que surgen en el hombre como hitos en el camino interior hacia la maduración del alma (individuación). Durante años Jung estuvo profundamente interesado por los documentos del primer gnosticismo cristiano, es decir, los textos (en su mayor parte conservados sólo en fragmentos) de unos cristianos esotéricos que en algunos casos desde mediados del siglo I y en otros desde la mitad del II vieron la gnosis (conocimiento espiritual) como un camino de ayuda a las chispas del alma aprisionadas en el cuerpo terreno para llegar a ser conscientes de sí mismas, y pavimentar así el camino a la redención y la vuelta al reino de la luz.

En los años veinte Jung tuvo que reconocer que el abismo en la conciencia que separa a un gnóstico del siglo II de un hombre o una mujer del siglo XX en busca de autoconocimiento es demasiado grande. En estos textos, lo que domina sobre todo es la especulación sobre la experiencia espiritual original. Fue importante para la historia de la espiritualidad que, de manera bastante inesperada, se abriera para Jung un camino desde la espiritualidad asiática oriental. A través del sinólogo Richard Wilhelm, en 1928 Jung conoció un texto taoísta que debería ser

6. Gerhard Wehr, *Tiefenpsychologie und Christentum— C. G. Jung*, Augsburgo, 1990.

considerado como un tratado alquímico, *El secreto de la flor de oro.*[7] Este texto hizo posible al psicólogo encontrar de nuevo el hilo perdido. Pero en vez de seguir al sinólogo y enfrentarse desde ahí al mundo de la espiritualidad asiática, Jung se volvió hacia la alquimia medieval, esto es, a una forma específicamente occidental de esoterismo cristiano. En *Memorias, sueños, reflexiones*, dice lo siguiente:

> Mi encuentro con la alquimia fue decisivo para mí, porque me proporcionó la base histórica de la que había carecido hasta entonces... por lo que pude ver, la tradición que podría haber conectado la gnosis con el presente parecía haberse cortado, y durante mucho tiempo resultaba imposible encontrar algún puente que condujera desde el gnosticismo —o el neoplatonismo— al mundo contemporáneo. Pero cuando empecé a comprender la alquimia, me di cuenta de que representaba el vínculo histórico con el gnosticismo, y que por consiguiente existía una continuidad entre pasado y presente. Basada en la filosofía natural de la Edad Media, la alquimia constituía el puente por una parte, hacia el pasado, con el gnosticismo, y por otra, hacia el futuro, con la moderna psicología del inconsciente...
>
> Cuando reflexioné sobre estos textos antiguos todo se puso en su lugar: las imágenes de la imaginación, el material empírico que yo había recogido en mi práctica y las conclusiones que había sacado de él. Empecé entonces a comprender lo que estos contenidos psíquicos significaban cuando eran considerados en una perspectiva histórica. Mi comprensión de su carácter típico, que había comenzado ya con mi investigación de los mitos, se hizo más profunda. Las imágenes primordiales y la naturaleza del arquetipo ocuparon un lugar central en mis investigaciones, y se me hizo evidente que sin historia no puede haber psicología, y por supuesto ninguna psicología del inconsciente.[8]

Otra vez debemos recalcar que Jung buscaba en esas corrientes del cristianismo esotérico no como un historiador de la cultura o del espíritu, sino como alguien que durante años se había enfrentado a los productos de su inconsciente, lo que estaba poniendo en peligro su equilibrio psíquico. Así de amenazadora era esta imaginación que Jung consideró como la *materia*

7. Primera edición inglesa, Londres, 1931.
8. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, págs. 226-227, 231-232.

prima para la acción de una vida. No hay duda de que además de su objetivo específico en psicoterapia, puso a disposición del historiador de la cultura un material que es tan extraño como valioso, por ejemplo, en sus estudios del círculo alquímico de las formas y los cánones de los símbolos.

Así Jung demuestra que no es sólo alguien que esté familiarizado con el esoterismo cristiano, contenido que aparece abundantemente en sus libros y que es interpretado por él como médico de almas en sus obras de psicoterapia. Pues lo importante no es lo que se presenta conscientemente a los individuos, sino únicamente lo que prolonga la conciencia de que la existencia humana, con sus lados luminosos y sus lados oscuros, puede ser afirmada y formada, y de que el carácter significativo de la vida puede ser experimentado. Experiencia del sí y experiencia de Dios se corresponden en este nivel. El foco de interés del médico, como el del director espiritual, está en la experiencia, y ésta es una categoría central de lo esotérico.

Ahora bien, hay que entender que la psicología analítica de Jung no plantea ningún tipo de pretensión religiosa, ni siquiera pretensiones que pudieran ser interpretadas en términos de rivalidad con unos u otros movimientos esotéricos. En efecto, para preservar su carácter científico, debe esforzarse en mantenerse limpia de la influencia derivada de cualquier religión o cosmovisión. Sobre todo, la esfera de la libertad de la individualidad humana debe ser respetada en el proceso psicoterapéutico. Por eso no puede existir ningún tipo de sugestión o adoctrinamiento.

Junto con esto, es necesario tener en cuenta otro hecho de la experiencia en la definición estricta de lo religioso. Por una parte, sucede que a veces el patrimonio más primitivo del alma humana puede emerger en imágenes arquetípicas: esto no debe confundirse con los remanentes de la memoria del inconsciente personal (por ejemplo, en los sueños). Se podría pensar, por ejemplo, en un simbolismo pagano precristiano, o en motivos teriomórficos (motivos de forma animal). Por otra parte, el fenómeno de Cristo ha marcado de manera mucho más profunda de lo que se supone la psique de los individuos occidentales. Así, motivos paganos y mentalidad cristiana están igualmente presentes en el inconsciente de los hombres y mujeres de Occidente. Una persona contemporánea que en su conciencia cotidiana parece ser especialmente religiosa puede tener sueños provistos de un sello verdaderamente pagano y bárbaro. Por otra parte, ateos declarados pueden ser mucho más «cristianos» en su inconsciente de lo que ellos mismos sospechan.

Hay otro aspecto que debería ser tomado en cuenta en relación con esto. La moda en virtud de la cual la espiritualidad oriental y del Próximo Oriente se ha venerado en Occidente como una especie de religión sustituta o como un sustituto de una iglesia que se ha vuelto ineficaz, puede engañarnos fácilmente acerca de la situación a nivel más profundo. Pues la preocupación por las filosofías y métodos asiáticos, por su espiritualidad y sus religiones (zen, yoga, etc.), a pesar de su intensidad, no puede alterar el hecho de que la imagen cristiana de Dios haya dejado huellas claras en el inconsciente de los hombres y mujeres de Occidente. A la inversa, el asiático que se vuelve hacia el estilo de vida y la civilización occidentales no debería sucumbir a la ilusión de que sus actitudes básicas respecto a su religión y cosmovisión han sido suprimidas y creer que le es posible asimilarse a los hombres y mujeres occidentales. Por regla general, esta adaptación sólo tiene lugar en el nivel de la conciencia racional cotidiana y no en las profundidades del alma. Una «conversión» religiosa externa demuestra a menudo que no pasa de ser una ilusión.

El mismo Jung da un ejemplo de lo que acabo de decir en sus reflexiones autobiográficas. Eso demuestra cuán profundamente experimentó que se encontraba enraizado en una espiritualidad cristiana específicamente esotérica. Durante su viaje a la India en los años treinta, Jung tuvo abundantes oportunidades de estudiar la estructura del alma y el espíritu de los indios y experimentar directamente el impresionante testimonio de la espiritualidad asiática. En *Memorias, sueños, reflexiones* relata la «abrumadora variedad de impresiones de la India», y también cómo tuvo un sueño sorprendente en el que tenía que nadar solo y sin ayuda a través de un canal para obtener el «Grial». De esta manera, su propio inconsciente le había hecho volver a la esfera del esoterismo cristiano. Comenta Jung sobre la experiencia de su sueño:

> Este hecho me había impresionado tanto más cuanto que comprendí la concordancia entre este mito poético y lo que la alquimia tenía que decir sobre el *unum vas* (la vasija única), la *una medicina* (la medicina única), y el *unus lapis* (la piedra única de los filósofos). Los mitos que el día ha olvidado continúan siendo contados por la noche... El sueño enjugaba todas las intensas impresiones de la India y me arrastraba hacia atrás, a los asuntos descuidados por demasiado tiempo en Occidente, que en tiempos pasados

habían sido expresados en la búsqueda del Santo Grial así como en la búsqueda de la piedra filosofal.

Y sigue ahora en el relato de Jung la frase que contiene la definición de su posición espiritual con respecto a su relación con la espiritualidad cristiana. Continúa:

> Y fui sacado del mundo de la India, y recordé que la India no era mi misión, sino sólo una parte del camino —ciertamente importante— que debería llevarme más cerca de mi objetivo. Era como si el sueño estuviera preguntándome: «¿Qué estás haciendo en la India? Busca mejor, para ti y tus compañeros, la vasija curativa, el *salvator mundi* (salvador del mundo), que necesitáis con urgencia. Pues vuestro estado es peligroso; estáis en peligro inminente de destrozar lo que los siglos han construido».[9]

Sin duda el sueño y su interpretación expresa de manera inequívoca cómo la obra de Jung se inscribe en la tradición viva del esoterismo cristiano. No se trata aquí del trabajo de un antiguo gnóstico cristiano o del que vuelve a contar las historias del Grial, sino de un médico contemporáneo. Aniela Jaffe, colega durante mucho tiempo y biógrafa de Jung comentó sobre la especial importancia de la alquimia:

> Difícilmente la alquimia podría haber configurado una base tan amplia para las investigaciones de Jung sobre el inconsciente y sus formas, y jugado un papel tan decisivo como prueba histórica de su conocimiento si no hubiera habido allí una afinidad genuina entre él y los adeptos del antiguo mundo hermético... Sin embargo, en contraste con los alquimistas, la fascinación de Jung no era por la materia, sino por el alma. Para el científico, era objeto de una estricta investigación empírica; como médico, permitía que le ayudara en tanto que comprensión profunda; como ser humano, era dueño y siervo de sus cambios.[10]

9. Ibíd., pág. 313. Véase también Emma Jung y Marie-Louise von Franz, *Die Gralslegende in psychologischer Sicht*, Zurich, 1960. En relación a esto hay que señalar que las historias del Graal representan una síntesis de la tradición céltica occidental y la tradición oriental-próximo oriental.

10. Aniela Jaffe, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Zurich, 1968, págs. 82-83.

Este juicio de Aniela Jaffe se ve apoyado suficientemente por el propio testimonio de Jung. Así, comentó en una ocasión que las experiencias de los antiguos maestros de la alquimia habían sido, básicamente, la suya propia. Si ellos experimentaron en el laboratorio atravesando las etapas en busca de la piedra de los filósofos y el gran Arcano (el gran misterio de los adeptos), en Jung tuvo lugar un proceso psíquico similar, rico en trastornos y pruebas interiores: «El proceso por el que atravesé correspondía al proceso de la transformación alquímica».[11]

Con ello se refiere a las fases particulares de la individuación, que incluyen la confrontación con la propia oscuridad (sombra) y con la imagen del alma del sexo opuesto: el *animus* en el caso de la mujer y el *anima* en el caso del hombre.

Así Jung ocupa su lugar en el círculo de aquellos que experimentan el proceso de un cambio de personalidad como un desarrollo esotérico en uno mismo, a fin de poder ofrecer a los demás dirección y guía en este camino interior. Quien compare las observaciones semejantes de Jacob Boehme se sorprenderá ante el paralelismo de lo que se describe en ambos casos.[12] Lo que diferencia a Jung de Boehme es su diferente posición en la historia de la conciencia, estando muy separados en su destino personal y en su papel en la vida. El *Weg zu Christo* de Boehme, que en una obra del mismo nombre designa con el título latino *Christosophia* y que analizó más detalladamente en sus *Cartas teosóficas*,[13] puede haber sido oportuno en el primer cuarto del siglo XVII. Es impresionante todavía hoy. Eso es verdad también de los manifiestos rosacruces del suabo Johann Valentin Andreae (*Fama fraternitatis; Confesio fraternitatis; Chimische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*),[14] que fueron el fundamento de los rosa-

11. Jung, *Memories, Dreams and Reflections*, pág. 236.

12. Véase Gerhard Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1971, 1985, con amplia bibliografía.

13. Jacob Boehme, *Christosophia: Ein christlicher Einweihungsweg*, editado con un comentario de G. Wehr, Francfort, 1992; ídem, *Theosophische Sendbriefe* I/II, Friburgo, 1980 (edición completa de todas las cartas de Boehme).

14. *Die Bruderschaft der Rosenkreuzer: Esoterische Texte*, editado con una introducción de Gerhard Wehr, Colonia y Munich, 1984 (la edición contiene los textos completos de *Fama Fraternitatis* 1614 ,*Confessio Fraternitatis* 1615 ,*Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz* 1616). Una excelente edición en inglés es *The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz*, Grand Rapids, Phanes Press, 1992). Véanse también los análisis de Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres y Boston, 1972; Gerhard Wehr, *Esoterisches Christentum: Aspekte, Impulse, Konsequenzen*, Stuttgart, 1975. El análisis va desde los evangelios y testimonios del primer cristianismo a través del esoterismo medieval, Jacob Boehme y los rosacruces hasta el presente; véase Gerhard Wehr, *Die deutsche Mystik*, Munich, 1988.

cruces y que Jung mencionó en varias ocasiones. El camino junguiano a la individuación, que lleva a la formación y conocimiento de sí, es contemporáneo de esa época posconfesional que conduce a cristianos y no cristianos, religiosos y no religiosos, a la realidad del alma y el espíritu, al margen de elementos exteriores de dirección, como, por ejemplo, la iglesia. Y es precisamente aquí donde radica uno de los más importantes significados del cristianismo esotérico moderno, tal como fue practicado por Jung como médico del alma y analista profundo.

En algunas ocasiones, Jung hizo observaciones muy escépticas sobre el «cristianismo» —¡sería engañoso pasar por alto las comillas que él mismo utiliza!—. Sin embargo, esas observaciones se refieren principalmente al cristianismo de la iglesia, que llegó a conocer a fondo en toda su oscuridad como hijo de un pastor protestante reformado. Jung no simplemente dejó atrás desde muy pronto esa forma exotérica, que muy a menudo exige la fe y deja de lado el valor de la experiencia religiosa personal. Esperó siempre lleno de esperanza la posibilidad de crecimiento del mito cristiano. Aquí Jung llegó hasta comparar la psicología del inconsciente con una «encarnación o realización del Logos» (esto es, el Cristo pneumático). En una carta del 24 de agosto de 1953 al antiguo sacerdote griego ortodoxo Gerhard P. Zacharias, Jung escribía:

> Así como Orígenes entiende la Sagrada Escritura como cuerpo del Logos, así la psicología del inconsciente también debe ser interpretada como una manifestación de recepción. Aquí, sin embargo, la imagen de Cristo anteriormente conocida no ha hecho aparición a través de una mediación humana, sino que el Cristo trascendental («total») se ha hecho a sí mismo un cuerpo nuevo, más específico. El reino de Cristo o el reino del Logos «no es de este mundo», sino una significación que transciende el mundo.[15]

A los cincuenta y ocho años de edad escribió Jung a un lector de Londres:

> Soy consciente de que, por mi forma nada convencional de pensar y comprender, da la impresión de que no soy cristiano. Pero yo me considero cristiano, dado que mi pensamiento está totalmente enraizado en las con-

15. Jung, *Letters*, vol. 2, edición a cargo de Aniela Jaffe y Gerhard Adler, Londres, 1976, págs. 338-339.

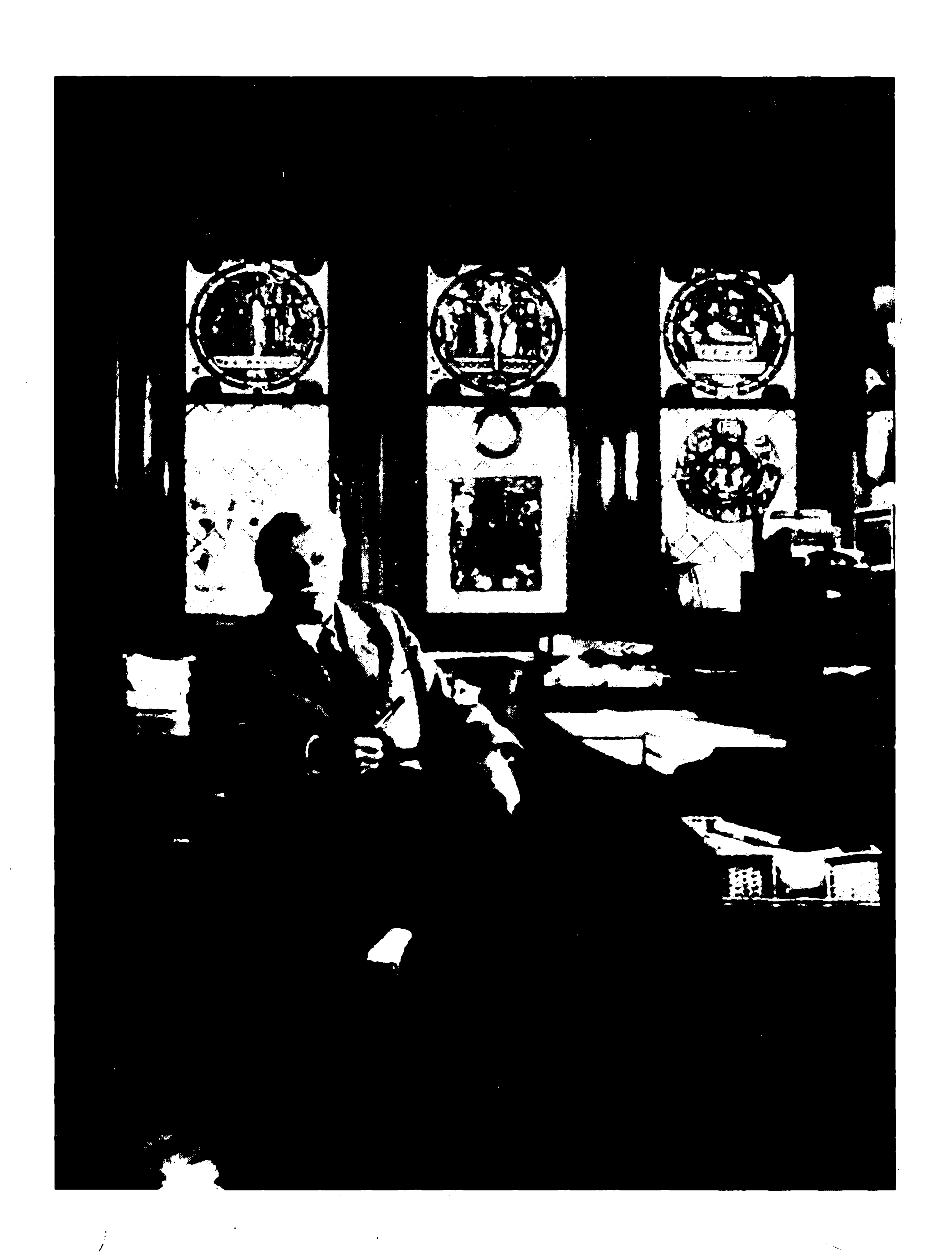
cepciones cristianas. En términos más precisos, me considero cristiano, pero estoy al mismo tiempo convencido de que actualmente el cristianismo no representa la verdad última; esto queda demostrado por la caótica situación de nuestro tiempo. La situación presente me parece intolerable; en consecuencia, pienso que es absolutamente necesario un nuevo desarrollo fundamental del cristianismo.[16]

CONFRONTACIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD ORIENTAL

Cuando digo que incluso durante su estancia en la India Jung se sintió intrínsecamente vinculado al cristianismo, no quiero decir que se hubiera cerrado a la espiritualidad oriental. Más bien, su nombre es símbolo de una gran apertura para cualquier forma de experiencia psíquica o espiritual. Por ejemplo, una indicación significativa de esta actitud hacia la espiritualidad de Oriente es la alocución que pronunció el 10 de mayo de 1930, en Munich, con ocasión del funeral de Richard Wilhelm. En ella, decía que para comprender la espiritualidad y la cultura asiáticas era necesario superar los prejuicios existentes y, al mismo tiempo, estar abierto a otras espiritualidades; es decir, existía la necesidad de una «dedicación comprensiva, más allá de todo el resentimiento cristiano, más allá de toda la arrogancia europea». Sabe por experiencia que «el hombre medio se pierde, ya sea por desarraigarse ciegamente de sí mismo o en una búsqueda de culpa igualmente incomprendida». Además:

> No se ayuda al espíritu de Europa meramente con nuevas sensaciones o una excitación de los nervios. Lo que a China ha costado miles de años construir no puede ser adquirido mediante robo. Si queremos poseerlo, debemos merecer el derecho a ello trabajando sobre nosotros mismos. ¿De qué nos sirve la sabiduría de las Upanishad o el discernimiento del yoga chino, si abandonamos nuestros propios fundamentos como si fueran vestigios de unos errores y nos establecemos en tierras extranjeras con ánimo expoliador como piratas sin hogar?[17]

16. Jung, *Letters*, vol. 3, edición a cargo de Aniela Jaffe y Gerhard Adler, Londres, 1977, pág. 323.
17. Jung, en el prefacio a *The Secret of the Golden Flower*, VIII (trad. cast.: *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, 1996). Véase Richard Wilhelm, «In Memoriam», en *Collected Works* 15, Londres, 1966, pág. 58.



20. Carl G. Jung.

Jung no es menos claro en sus observaciones cuando señala a este respecto la necesidad de extender el concepto europeo de *Wissenschaft*, ciencia o disciplina académica, y luego continúa:

> Necesitamos una vida verdaderamente tridimensional si debemos experimentar la sabiduría de China como algo vivo. Por consiguiente, probablemente necesitamos primero la sabiduría europea sobre nosotros mismos. Nuestro camino empieza con la realidad europea y no con los ejercicios del yoga, que están destinados a engañarnos sobre nuestra realidad.

Jung sospechaba ya en 1930 que el espíritu de Oriente estaba a las puertas, y vio las dos posibilidades que yacían en el encuentro entre Oriente y Occidente. Podía tener dentro un poder de curación escondido, pero también «una peligrosa infección». En consecuencia, el médico dejaba a la capacidad de decisión de sus «pacientes» (esto es, hombres y mujeres occidentales) y a su madurez humana el hacer lo que pudieran con esta posibilidad.

Cinco años después, en febrero de 1936, Jung publicó el artículo «Yoga y Occidente», en el periódico de lengua inglesa *Prabuddha Bharata*, que aparecía en Calcuta. Si en una etapa anterior los estudios con Richard Wilhelm y el indiólogo Heinrich Zimmer le habían estimulado a investigar la naturaleza de la tradición del Asia oriental, este breve artículo muestra su estima como psicólogo occidental por el sistema espiritual y físico de la India. Aquí ve en primer lugar el desarrollo que había llevado a los hombres y mujeres occidentales al conflicto entre fe y conocimiento, entre revelación religiosa y conocimiento obtenido por el pensamiento. Jung habla de una «falta de dirección que linda con la anarquía psíquica... A través de su desarrollo histórico, el europeo ha llegado a estar tan lejos de sus raíces que al final su mente se dividió en fe y conocimiento, de la misma manera que la exageración psicológica se escinde en sus opuestos intrínsecos».[18] Al decir esto, Jung no está negando que de esta manera sea posible llegar a los aspectos de la conciencia histórica, que fueron examinados más detalladamente por su famoso discípulo Erich Neumann.[19]

18. Jung, *Collected Works* 11, Londres, 1958, págs. 532-534.

19. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zurich, 1949. También debería hacerse referencia aquí a las obras de J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart* I/II, Stuttgart, 1949, 1953.

El resultado de Jung, que significativamente publicó en un periódico indio, dice así en el punto en que se refiere a ello:

> La escisión del espíritu occidental hace imposible en principio que las intenciones del yoga sean realizadas de manera adecuada... El indio no sólo conoce su naturaleza, sino que conoce también cuánto de sí mismo es naturaleza. Por el contrario, el europeo tiene una ciencia de la naturaleza y sabe sorprendentemente poco de su propia naturaleza, de su naturaleza interior.

Hay, pues, una clara exigencia de una descripción de la naturaleza humana que abarque el conjunto de la realidad. Además, el psicólogo considera las diversas «disposiciones del alma», que son muy diferentes en los orientales y en los occidentales. Por lo tanto, su consejo es estudiar atentamente el yoga, pero también examinar la cuestión de su práctica. Su pensamiento llega a un punto culminante en la frase: «Con el paso de los siglos, Occidente producirá su propio yoga, y será sobre la base establecida por el cristianismo».[20] Si éste será un método de ejercicios prácticos comparable al yoga indio es otro asunto. Sin embargo, es importante que Jung señale explícitamente una disciplina basada en el esoterismo cristiano que sea apropiada a los presupuestos psicológicos de los occidentales. Jung no desarrolló tales prácticas de iniciación, aparte de la llamada imaginación activa.[21] Sin embargo, sirve a fines psicológicos explícitos y debería por tanto realizarse bajo la dirección de un médico. Jung no sintió que estuviera llamado a renovar la cultura o a encontrar una disciplina moderna de iniciación.

Habría sido deseable que la investigación de los métodos espirituales de aprendizaje practicados en Occidente fuera realizada por un psicólogo con una visión amplia de sí mismo. Evidentemente, nunca se le pidió a Jung tal investigación e interpretación. Sin embargo, tenemos comentarios psicológicos escritos por él sobre textos religiosos orientales. Escribió sobre

20. Jung, *Collected Works* 11, pág. 537.

21. La imaginación activa es un importante método terapéutico de psicología analítica. Jung comenzó a desarrollarlo en 1916. Se describe en su estudio «The Transcendent Function», contenido en *Collected Works* 8 y en su última obra *Mysterium Coniunctionis*. Con la ayuda de la imaginación activa los contenidos del subconsciente pueden ser traídos a la conciencia. Aquí el ego entabla una interrelación activa con las imágenes y símbolos que surgen, como si éstos fueran seres vivientes en el mundo objetivo. Aquí las profundidades arquetípicas de la psique pueden ser animadas. Véase A. N. Ammann, *Aktive Imagination: Darstellung einer Methode*, Olten Freiburg, 1978.

la psicología de la meditación oriental y realizó también una serie de largos prólogos, por ejemplo a libros de D. T. Suzuki y Heinrich Zimmer, o al *I Ching*. Por contraste —dejando aparte la alquimia medieval tardía— mencionó las doctrinas religiosas de Occidente de una forma indiscriminada que en ocasiones llegaba a ser confusa para los no profesionales. Así, por ejemplo, Jung habla de la «gran cantidad de sistemas religiosos exóticos importados»; menciona la religión de Abdul Bahai, a los representantes de las sectas sufíes, la misión Ramakrishna, el budismo occidental, la ciencia cristiana americana y la teosofía angloindia de H. P. Blavatsky y Annie Besant junto a la antroposofía de Rudolf Steiner, que toman posesión del patrimonio espiritual europeo. Este resumen demasiado general debe causar perplejidad, especialmente porque Jung despacha o ignora todas estas orientaciones como pseudoesotéricas. Es obvio que el gran médico y analista debería haber planteado aquí algunas cuestiones críticas. En todo caso, sus análisis respecto a estos asuntos no están al gran nivel de sus análisis e interpretaciones de la realidad del alma y el espíritu. ¿O debe considerarse este rechazo como una indicación de que su tarea, la tarea de un médico del alma, es otra distinta?

Otros aspectos de la historia de las ideas

Aunque la obra de Jung plantea cuestiones críticas, no puede negarse que la psicología analítica, en su conjunto, es, sobre todo, una contribución a la descripción universal de la realidad que abarca a todos los seres humanos y el mundo, la psique y la materia. Aquí es donde radica su actualidad y su futuro. El encuentro con la espiritualidad occidental y con la del Extremo Oriente y el acceso al contexto de la alquimia condujo al psicólogo Jung a la complejidad de la realidad única. Jung aplicó a ésta el término alquímico *unus mundus* (el mundo único). Con lo que quiere decir que la realidad puede ser descrita al mismo tiempo como algo material y como una dinámica de la psique. Este *unus mundus* debía jugar un importante papel especialmente en los trabajos posteriores de Jung, cuando mantuvo un fructífero intercambio con el médico y premio Nobel Wolfgang Pauli.[22] Los estudios generados a raíz de esta rela-

22. Véase C. G. Jung y Wolfgang Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, Zurich, 1952; Marie-Loui-

ción muestran que el psicólogo profundo descubre posibilidades de conocimiento que apuntan más allá de la tarea original del médico y del terapeuta.

La colaboración de Jung demostró ser fructífera, porque surgió un paralelismo de los modelos de pensamiento de la psicología y la física. Jung se convenció de que el mismo inconsciente que contiene las imágenes primordiales arquetípicas de gran importancia religiosa debe también estar relacionado con la materia inorgánica. Pensaba que en última instancia psique y materia deben ser entendidos como los dos polos de una misma realidad, el *unus mundus* alquímico. Jung demostró que los arquetipos del inconsciente colectivo despliegan un aspecto «psicoide» (esto es, no sólo un aspecto espiritual, sino también parcialmente un aspecto material), que produce el fenómeno de la llamada sincronicidad. Ésta es una ordenación significativa de los hechos espirituales y materiales. En esta relación, Wolfgang Pauli señalaba que la teoría de la evolución de la vida exigía también la consideración del concepto de sincronicidad tal como Jung lo desarrolló. En consecuencia, deberían existir posibilidades de mutación dotadas de propósito y por tanto de sentido en el curso de la evolución. Aun cuando tales aspectos deben limitarse inicialmente a la discusión de los especialistas, abren perspectivas a una nueva comprensión de lo que en las cartas paulinas tardías (es decir, Efesios y Colosenses) se presenta como imagen del Cristo cósmico.[23]

Otro tema central de la psicología analítica de Jung, que está también en el centro del esoterismo cristiano, es el gran tema de la transformación. Ciertamente, no es ninguna coincidencia que estuviera en relación con este tema el hecho de que Jung se separara de Freud y desde entonces continuara su propio camino como psicoterapeuta e investigador. Uno de los lugares donde declaró su programa fue en el temprano trabajo titulado *Transformaciones y símbolos de la libido*. La versión revisada posterior lleva por título *Símbolos de transformación*.[24] Es básicamente el mismo tema que los antiguos misterios, en las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, indica el método y objetivo de la maduración hu-

se von Franz, *Zahl und Zeit: Psychologische Überlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie und Physik*, Stuttgart, 1970; Ernst Anrich, *Die Einheit der Wirklichkeit: Moderne Physik und Tiefenpsychologie*, Fellbach-Stuttgart, 1980.

23. Véase Gerhard Wehr, *Esoterisches Christentum*, Stuttgart, 1975, págs. 33-34.

24. C. G. Jung, *Symbols of Tranformation* (trad. cast.: *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1998), ahora en *Collected Works* 5.

mana. En el lenguaje del Nuevo Testamento, es la *metanoia*, la transformación de los seres humanos en la profundidad de su ser.

Todo este tema es, desde luego, conocido de la teología académica. Pero el problema real es que no basta únicamente con tratar los testimonios de la tradición religiosa o espiritual por medio de los métodos conocidos de la filología y la crítica histórica y textual. Eso sería tratar de captar el misterio del cristianismo meramente en términos externos, esto es, exotéricamente. Sin embargo, la espiritualidad esotérica digna de ese nombre se preocupa principalmente del desarrollo de la espiritualidad personal, de la propia experiencia y transformación. Una teología sin experiencia apenas tiene posibilidades de mediar en ese conocimiento y orientación espiritual es que actualmente se buscan más que nunca. Para Jung, hijo de un pastor reformado, esta idea había nacido de su propia experiencia y su propio sufrimiento. Se encuentran también algunas observaciones notables sobre esto en su autobiografía *Memorias, sueños, reflexiones*:

> Yo estaba igualmente seguro de que ninguno de los teólogos que conocía había visto «la luz que brilla en la oscuridad» con sus propios ojos, pues si la hubieran visto no habrían podido enseñar una «religión teológica», que me parecía completamente inadecuada, dado que no se podía hacer nada con ella, sino creerla sin esperanza. Esto era lo que mi padre había intentado hacer valientemente y había encallado... comprendí que esta fe le había jugado una mala pasada fatal, y no sólo a él, sino a la mayor parte de las personas cultas y serias que yo conocía. El gran pecado de la fe, me parecía a mí, era el colocarse por delante de la experiencia.[25]

Dejemos de lado la cuestión de cómo comprendió Jung el concepto cristiano de fe; su mérito particular como psicólogo profundo radica en el hecho de que mostró a la teología de su tiempo una forma de entender el cristianismo no sólo como doctrina teológica o como norma ética, sino como posibilidad única de experimentar personalmente un proceso de cambio y emprender un camino interior. Por eso, el número de los que entablaron diálogo y correspondencia con Carl Gustav Jung desde la teología católica y protestante fue grande. A uno de esos teólogos protestantes, Walter Uhsadel, escribió:

25. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, pág. 114.

> Me parece que la tarea más importante de cualquiera que forme almas en la actualidad es mostrar una vía de acceder a la experiencia original que por ejemplo Pablo encontró claramente camino de Damasco. Según mi experiencia, sólo así se inicia el proceso de desarrollo del alma del individuo.[26]

De esta manera, el cristiano esotérico —que es sin duda lo que C. G. Jung era— se convierte en el iniciador de una «teología profunda», esto es, una teología que participa en aquella extensión de la conciencia que no se limita a la base racional del trabajo teológico-exegético y la proclamación, y no se agota en las actividades caritativas, sociales y políticas, sino que se abre a la dimensión de la profundidad espiritual, al cristianismo esotérico. Sólo con una conciencia transmutada es posible cambiar las relaciones externas, las relaciones interpersonales. El cambio comienza en el interior. Comienza con el cambio que deben experimentar las personas.

En este punto puede preguntarse qué recepción encontró la propuesta de Jung. En vez de remitir a la escuela jungiana en el sentido más amplio del término, que incluye a Marie Louise von Franz, Aniela Jaffe, James Hillman, Ulrich Mann, Esther Harding, Erich Neumann, Jolande Jacobi y otros, me gustaría tomar como figura representativa la persona y la obra de Karlfried Graf Dürckheim. Por una parte, Dürckheim reconoció la importancia terapéutica de la psicología analítica jungiana e hizo de ella un componente de su propia práctica; por otra, el tema de la iniciación está tan presente que entra en juego la base misma del esoterismo cristiano, aunque no siempre se ponga un énfasis particular en él.

Karlfried Graf Dürckheim, que nació en Munich en 1896, era originalmente filósofo y psicólogo. En 1932 llegó a ser profesor de psicología en Kiel, y de 1937 a 1945 trabajó en Japón, donde se encontró con el budismo zen. Después de 1951 desarrolló y practicó la «terapia de iniciación» que introdujo con Maria Hippius en Todtmoos-Rütte, en la Selva Negra. Ésta se basaba en una antropología metafísica en la que se reunían las experiencias básicas del encuentro espiritual con el misticismo de Meister Eckhart, el zen y la psicología analítica de C. G. Jung. Junto a un sistema de trabajo práctico que incluye el cuerpo, la terapia de iniciación representa una forma de autorrealización. El practicante se centra en la

26. Jung, *Letters*, vol. 1, edición a cargo de Aniela Jaffe y Gerhard Adler, Londres, 1973, págs. 278-279.

experiencia de ser, esto es, una experiencia que la terapia de iniciación tiene en común con la mística. El objetivo es la transformación. Al mismo tiempo, aplica el conocimiento experimental del Oriente, pues el camino es la meta. Graf Dürckheim observa:

> Es también necesario, para quienes en el fondo son responsables de la vida espiritual, de su conocimiento y realización, aprender a distinguir en la teoría y en la práctica (y también en ellos mismos) entre los dos niveles en que la vida humana inevitablemente se desarrolla: el natural, limitado por el espacio y el tiempo, que es dado a los seres humanos para conocer, dominar y formar, y otro, más allá del tiempo y el espacio, que trasciende toda capacidad humana, pero que es dado a los seres humanos para la experiencia, obediencia y autorrealización en una vida que revela la trascendencia en nuestra existencia en el espacio y el tiempo.[27]

Lo mismo que Jung, Dürckheim pretende evitar siempre el psicoanalizar la religión. Su tarea no puede consistir en tratar de comprender la experiencia religiosa sólo por medio de la contemplación y el análisis religioso. Estar abierto a lo espiritual y lo trascendente exige una extensión de la visión y la conciencia que no está normalmente presente, sino que sólo es alcanzada o posibilitada mediante la práctica. Sin embargo, el misterio de la transformación trasciende en ambos casos las capacidades humanas. En términos religiosos, la presencia esotérica acontece en la esfera de la gracia. Esta gracia no se consigue mediante esfuerzo, no se lucha por ella ni se conquista, sino que es más bien dada. El ser humano sólo puede limpiar el espejo; sólo puede abrir las manos como preparación para recibirla. Todo lo demás deberá ser improvisado.

Pero esto apunta al horizonte transpersonal, ante el cual el esoterismo auténtico deviene acontecimiento. Al mismo tiempo, señala los límites inherentes a la práctica terapéutica, el método espiritual o los sistemas

27. Karlfried Graf Dürckheim, «Religiöse Erfahrung», en *Synopse: Beiträge zum Gespräch der Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften: Festschrift für Ulrich Mann*, Darmstadt, 1975, pág. 62. Para una introducción véase especialmente Rüdiger Müller, *Wandlung zur Ganzheit: Die Initiatische Therapie nach Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippius*, Friburgo, 1982 (con una amplia bibliografía); Manfred Bergler, *Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland*, disertación filosófica para la Universidad de Erlangen-Nuremberg, 1981 (con una amplia bibliografía); Gerhard Wehr, *Karlfried Graf Dürckheim: Leben im Zeichen der Wandlung*, Munich, 1988.

de conocimiento. Esta disciplina nunca puede captar la totalidad de lo que puede ser experimentado, ni siquiera la psicología junguiana. Más bien representa una posibilidad entre muchas. Por lo tanto, puede contarse entre aquellas posibilidades que deben ser consideradas como una extensión del psicoanálisis, o incluso de la psicología humanista. El término «psicología transpersonal», aunque menos satisfactorio, es un intento de identificar esta perspectiva.[28]

Ahora bien, aunque Graf Dürckheim fue capaz de integrar el legado junguiano en su trabajo de terapia de iniciación e hizo un uso provechoso de ello en la estructura de sus actividades, la capacidad de la psicología analítica para otras sinopsis (formas de acceso a una visión global) y síntesis (globalización) no quedó de ninguna manera agotada. Su capacidad para el diálogo en ninguna parte aparece con mayor claridad que en relación con el llamado Círculo Eranos, que, gracias a la iniciativa de Olga Fröbe-Kapteyn (que murió en 1962), celebró sus sesiones cada año desde 1933 en Ascona-Mocia junto al Lago Mayor, en Suiza.[29] El biólogo Adolf Portmann describió esta actividad espiritual que tuvo lugar en Eranos todos los años hasta 1988 como un «aceptar el misterio del espíritu con reverencia, diciendo lo que puede ser dicho y sabiendo que lo indecible está presente: éste es el espíritu del trabajo de Eranos». Fue un lugar para el intercambio de ideas, en el que científicos de la naturaleza y figuras de las humanidades, estudiantes de religión, investigadores de los mitos y psicólogos entraban en diálogo. Jung participó en el cuerpo organizador desde 1933, cuando habló sobre los fundamentos del proceso de individuación, es decir, sobre algo que estaba en el centro de su psicología.

Hasta ahora no se ha desarrollado ninguna aproximación sinóptica que reúna las diferentes formas de conocimiento, especialmente una sinopsis de la psicología analítica y la antroposofía de Rudolf Steiner. He explicado en otro lugar por qué esto supone numerosos problemas por

28. La psicología transpersonal, que se originó en Estados Unidos a mediados de los años sesenta, trata de combinar las ideas de varias disciplinas psicológicas y relacionar las ideas de la psicología, las humanidades y la religión, y no menos el esoterismo, en sus múltiples formas. Véase Charles T. Tart, *Transpersonal Psychologies*, Nueva York, 1975 (trad. cast.: *Psicologías transpersonales*, Barcelona, Paidós, 1994).

29. Las conferencias pronunciadas en el Círculo Eranos, que tenían lugar cada año, se recogían en el *Eranos Jahrsbuch* que fue publicado desde 1933 en las lenguas originales (alemán, inglés, francés). Para las relaciones de Jung con Eranos, véase Aniela Jaffe, *C.G. Jung. Bild und Wort*, Olten-Friburgo, 1977.

ambos lados.[30] Pero la gran afinidad interna entre psicología analítica y antroposofía podría ser demostrada y razonada. Una de las razones para esta afinidad es que Carl Gustav Jung y Rudolf Steiner no sólo realizaron una descripción global de los seres humanos y la realidad, sino que también mostraron cómo los seres humanos pueden seguir el camino para llegar a ser completamente ellos mismos. A primera vista, los dos métodos, el del psicólogo y el del maestro espiritual, parecen ser mutuamente excluyentes, y no se deberían tomar demasiado a la ligera las diferencias. Sin embargo, estas diferencias representan únicamente un aspecto, pues los dos hombres siguieron caminos independientes en sus vidas, y ninguno de ellos pudo o quiso saber demasiado del otro. A menudo (aunque no siempre) cuando Steiner usa la metáfora de la «altura» para comunicar «el conocimiento de los mundos superiores»,[31] Jung prefiere la metáfora de la «profundidad», como se expresa ya en la expresión «psicología profunda». Pero en el reino del alma y el espíritu no existe ningún arriba o abajo espacial. El factor decisivo es lo que la metáfora utilizada trata de expresar.

Por consiguiente, el diferente uso de las palabras «alto» o «profundo» no tienen por qué expresar ninguna contradicción. En ambos casos se entra en la esfera del alma y el espíritu, la esfera que se extiende más allá de la conciencia racional del sí cotidiano. La decisión de si es posible y útil reunir las epistemologías de Jung y Steiner, y hasta qué punto esto puede realizarse únicamente en el terreno de la discusión teórica o debe llevarse también a la esfera de la experiencia concreta, es algo que debería ser confirmado por aquellos que, por una parte, adoptan el planteamiento de la antroposofía, y están por lo tanto preparados en los modos de conocimiento y meditación antroposóficos, y, por otra, por quienes han estado intensamente ocupados con el inconsciente tal como lo entiende Jung. Los dos caminos son compatibles; una misma persona puede utilizar ambas perspectivas. Desde luego, no estoy hablando aquí de mo-

30. Gerhard Wehr, *Jung und Steiner*. Este estudio era un encargo de la International Society for Depht Psychology de Stuttgart. Esta sociedad de médicos, psicólogos, teólogos y representantes de las ciencias sociales es deudora de la obra de Jung y fomenta las conversaciones abiertas entre disciplinas y puntos de vista académicos.

31. Rudolf Steiner, *Knowledge of Higher Worlds* (1904); ha habido numerosas ediciones y traducciones. Para el método antroposófico de meditación y conocimiento, véase Gerhard Wehr, *Die Innere Weg: Anthroposophische Erkenntnis*, Reinbek, 1987; ídem, *Rudolf Steiner: Eine Biographie*, Munich, 1987.

verse de un lado para otro de forma indisciplinada. Sin embargo, es un hecho probado que quienes han llegado a un discernimiento en un campo de conocimiento y lo unen a una necesaria ausencia de prejuicios están también en posición de abrirse a otro método de conocimiento. No ser capaz de ver la posibilidad de construcción de un puente espiritual es una actitud que refleja estrechez de miras y soberbia, y que revela una falta de experiencia personal. Existe un ecumenismo del espíritu, y eso permite construir un puente de un lado al otro y hace posible la sinopsis.

Esa visión global no es menos importante en relación con el esoterismo cristiano, dado que ni Jung ni Steiner llegaron a una nueva comprensión de Cristo sobre la base de la especulación o los juegos mentales. Ambos tuvieron una experiencia de Cristo, cada cual la suya, que marcó un momento crucial en sus vidas y que puede ser de importancia simbólica para los hombres y mujeres de hoy en día que están alejados de la iglesia tradicional, o para quienes «Dios ha muerto» (Nietzsche).

La relación esotérica con Cristo de manera independiente a la tradición exterior es en Jung innegable;[32] en Steiner, el «impulso de Cristo» puede ser calificado como el centro espiritual y la característica principal de todas las actividades antroposóficas. Ni Jung ni Steiner pueden ser medidos por los principios y las normas de la teología académica. En muchos aspectos, eso es un signo esperanzador, y también en relación con la sinopsis entre la psicología analítica y la antroposofía que todavía debe ser elaborada. El espíritu sopla donde quiere.

32. Para la obra de Jung sobre Cristo, véase Wehr, *Tiefenpsychologie und Christentum*; ídem, *Wege zur religiöser Erfahrung: Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung*, Darmstadt y Olten-Friburgo, 1974. Se hace aquí un intento para ampliar la exégesis teológica del Nuevo Testamento con la aportación de la psicología profunda de C. G. Jung, a fin de llegar a la dimensión espiritual que la Biblia expresa en la forma de símbolos y parábolas. Se utilizan como ilustración textos del Evangelio de Juan.

Colaboradores

ANTOINE FAIVRE, uno de los dos coordinadores de este volumen, es profesor de estudios germánicos en la Universidad de Haute-Normandie y jefe de estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbona), donde ocupa la cátedra de Historia de tendencias esotéricas y místicas en la Europa moderna y contemporánea. Es vicepresidente de la Asociación para la Investigación e Información sobre el Esoterismo (ARIES) y codirector de su revista *ARIES*, así como director de los Cahiers de l'Hermétisme, publicados por Albin Michel. Entre sus numerosos libros están *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (1969), *L'Esotérisme au 18è siècle* (1973), *Accès de l'ésotérisme occidental* (1986) y *Toison d'Or et Alchimie* (1991) y *The Eternal Hermes.*

JACOB NEEDLEMAN, uno de los dos coordinadores de este volumen, es profesor de filosofía en la Universidad del Estado de San Francisco y antiguo director del Centro de estudios de las nuevas religiones en la Graduate Theological Union, Berkeley, California. Es autor de numerosos libros, entre los que se incluyen: *The New Religions* (1970), *A Sense of the Cosmos* (1979), *Lost Christianity* (1980), *The Heart of Philosophy* (1982), *The Way of the Physician* (1985) y *Money and the Meaning of Life* (1991).

KAREN VOSS, coordinadora asociada de este volumen, es profesora adjunta de estudios religiosos en la universidad estatal de San Jose. Entre sus publicaciones se incluyen «Is There a "Feminine" Gnosis?: Reflections on Feminism and Esotericism» (*ARIES*, junio 1992) y «The *Hieros-*

gamos Theme in the Images of the *Rosarium philosophorum*», en *Alchemy Revisited* (1990).

FRANÇOISE BONARDEL es profesora de filosofía y religión en la Universidad de París I, Sorbona. Es autora de *L'Hermétisme* (1985), *Antonin Artaud ou la fidelité à l'infini* (1987), *La Philosophie de l'Alchimie* y varios artículos sobre arte moderno y cultura a la luz de la alquimia tradicional.

JEAN BORELLA da clases de metafísica en la Universidad de Nancy II. Es autor de *La charité profanée* (1979) y *Le sens du surnaturel* (1986) y ha llevado a cabo la elaboración de una ontología simbólica en *Le mystère du signe* (1989) y *La crise du symbolisme religieux* (1990). Ha escrito también numerosos artículos sobre gnosis cristiana y sobre historia de las ideas religiosas.

PIERRE DEGHAYE es profesor de la Universidad de Caen, donde dirige el Departamento de estudios alemanes. Es autor de *La doctrine ésotérique de Zinzendorf* (1969), *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme* (1985) así como de numerosos estudios sobre espiritualidad alemana, especialmente sobre Friedrich Christoph Oetinger. Ha escrito también la introducción a la nueva edición francesa de *Christliche Mystik* de Joseph Görre.

ROLAND EDIGHOFFER es profesor de la Sorbona y presidente del Departamento de estudios alemanes en la Universidad de París III. Es presidente de la Asociación para la investigación y la información sobre esoterismo (ARIES) y codirector de su revista *ARIES*. Experto en movimientos rosacruces desde el siglo XVII, es autor de *Rose-Croix et Société idéale selon Johann Valentin Andreae* (2 vols., 1982 y 1987) y *Les Rose-Croix* ([3]1991).

DIETRICH VON ENGELHARDT es profesor de universidad y director del Instituto de la ciencia y la medicina en la Universidad médica de Lubeck. Su obra incluye *Hegel und die Chemie* (1976), *Historisches Bewusstsein in der Naturwissenschaft von der Aufklärung bis zum Positivismus* (1979) y, en colaboración con Heinrich Schipperges, *Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert* (1980).

JEAN-PIERRE LAURANT es investigador de estudios religiosos en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbona). Es autor, entre otras obras, de *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon* (1992) Y *L'Esotérisme caché chrétien en France au 19è siècle* (1992).

ROBERT A. MCDERMOTT es presidente del Instituto de estudios integrales de California, profesor emérito y antiguo presidente del Departamento de Filosofía, Baruch College, CUNY, director ejecutivo de la revista *ReVision* y presidente del Instituto Rudolf Steiner. Entre sus publicaciones se incluyen *The Essential Steiner* (1984) y *The Essential Aurobindo* (1987).

G. MALLARY MASTERS es profesor de lenguas romances y literatura comparada en la Universidad de Carolina del norte en Chapel Hill. Es autor de *Rabelaisian Dialectic and the Paltonic-Hermetic Tradition* (1969) y *La Lignée de Saturne... de Jehan Thenaud* (1973) y coordinador de varias obras, entre ellas *Le Parcours des Essais: Montaigne, 1588-1988* (1989).

EDMOND MAZET es profesor de matemáticas e historia de la ciencia en la Universidad de Lille III. Desde 1978 ha sido colaborador habitual de dos publicaciones dedicadas a la historia de la Masonería, *Cahiers Villard de Honnecourt* y *Renaissance Traditionnelle.*

HEINRICH SCHIPPERGES es director emérito del Instituto de medicina en la Universidad de Heidelberg. Ha escrito ampliamente sobre medicina árabe y latina en la Edad Media, historia de la psiquiatría y desarrollo de la medicina moderna.

EMILY B. SELLON ha sido escritor, conferenciante y estudioso durante mucho tiempo de la teosofía y la filosofía oriental. Publicó durante muchos años la revista *Main Currents in Modern Thought* y formó parte del cuadro de directores de la Theosophical Society of America.

RENÉE WEBER es profesora de filosofía en la Universidad Rutgers. Es autora de *Dialogues with Socrates and Sages: The Search for Unity* (1986, 1990) y de numerosos artículos en los campos de la filosofía oriental y la filosofía de la religión.

GERHARD WEHR es autor de numerosas obras sobre espiritualidad cristiana, psicología profunda y antroposofía. Es coordinador de la edición de las obras de Jacob Boehme y ha escrito biografías de C. G. Jung, Martin Buber, Rudolf Steiner y K. Graf Dürckheim. Entre sus obras se incluyen *Jakob Böhme* (1971), *Esoterisches Christentum* (1975), *C. G. Jung: Leben, Werke, und Wirkung* (1985), *Rudolf Steiner: Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls* (1987) y *An Illustrated Biography of C. G. Jung* (1989).

Procedencia de las fotografías

Los coordinadores y el editor quieren dar las gracias por la aportación de las fotografías y el permiso para reproducirlas. En particular, el director artístico quiere manifestar su agradecimiento por la ayuda prestada a Alice Buse, bibliotecaria de la Philosophical Research Society, Los Ángeles.

1. Cortesía del Museo suizo de historia de la farmacia, Basilea, Suiza.
2. Cortesía de la Biblioteca de filosofía hermética de Amsterdam.
3. Cortesía de la Biblioteca de filosofía hermética de Amsterdam.
4. Colección de Antoine Faivre, Meudon.
5. Colección de Antoine Faivre, Meudon.
6. Cortesía de la Manly P. Hall Collection de la Philosophical Research Society, Los Ángeles.
7. Cortesía de la Manly P. Hall Collection de la Philosophical Research Society, Los Ángeles.
8. Cortesía de la Manly P. Hall Collection de la Philosophical, Research Society, Los Ángeles.
9. Colección de Antoine Faivre, Meudon.
10. Colección de Antoine Faivre, Meudon.
11. Colección de Antoine Faivre, Meudon.
12. Cortesía del Deutsches Freimaurer-Museum de Beirut.
13. Cortesía de Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum.
14. Cortesía de la Manly P. Hall Collection de la Philosophical Research Society, Los Ángeles.

15. Colección de Antoine Faivre, Meudon.

16. De *René Guénon*, edición a cargo de Jean-Pierre Laurant, *Cahier de l'Herne* 61 (París, L'Herne, 1985). Cortesía de L'Herne, París.

17. De James Moore, *Gurdjieff: The Anatomy of a Myth* (Rockport, Element, 1991), pág. 179.

18. De P. D. Ouspensky, *Fragments of an Unknown Teaching* (Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1949), pág. 137.

19. De P. D. Ouspensky, *In Search of the Miraculous* (Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1949), pág. 190.

20. De Gerhard Wehr, *An Illustrated Biography of C. G. Jung*. 1989 de René Coeckelberghs Verlag AG, Lucerna, Suiza.

Índice analítico

Índice de nombres

El tema del estudio planteado en este libro ofrece una oportunidad única para examinar la viabilidad de la búsqueda espiritual en el mundo moderno, un mundo que ha diluido de forma significativa la sensibilidad de los seres humanos para el lenguaje y las formas de la tradición religiosa. Lo que aquí se denominan «formas de espiritualidad esotérica en la modernidad» redefine e incluso elimina por completo el elemento de creencia que subyace en lo que las grandes religiones monoteístas de Occidente exigen del individuo. El papel que estas enseñanzas esotéricas conceden a las facultades del conocimiento, la imaginación, la observación y la especulación coloca a estos movimientos, al menos en cuanto a su tono y atmósfera general, más cerca del talante científico moderno que de la fe, la confianza y la esperanza que han caracterizado a la cultura religiosa de Occidente.

De todos modos, el lector puede preguntarse: ¿cómo se puede concebir un trabajo colectivo sobre esoterismo cuando no existe acuerdo sobre el significado mismo de la palabra «esoterismo»? Para evitar cualquier impresión de ambigüedad en el título de esta obra, los compiladores han optado por no utilizar el término en cuestión, sino la expresión «espiritualidad esotérica», con la que se designa una pluralidad de formas espirituales. Por otra parte, se limitan a los últimos cinco siglos, excepto en un capítulo introductorio dedicado a las raíces antiguas y medievales. Y, por último, circunscriben su investigación al mundo occidental y a una idea concreta y restringida de lo que se conoce por «esoterismo».

Antoine Faivre es profesor de Estudios Germánicos en la Universidad de Haute Normandie, jefe de estudios de la Escuela Práctica de Estudios Superiores (sección de Ciencias Religiosas) de La Sorbona y director de los *Cahiers de l'Hermétisme.* Entre sus numerosas obras cabe destacar *El esoterismo en el siglo XVIII.*

Jacob Needleman es profesor de Filosofía en la Universidad de San Francisco y autor de *The New Religions, Lost Christianity, The Heart of Philosophy, The Way of the Physician* y *Money and the Meaning of Life.*


ISBN 84-493-0900-X
42070
9 788449 309007